R 1700 a
LG
1027 (1

Werke

des

Plato

Erster Band

der eine Anzahl philosophischer Gespräche enthält.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

LEMGO,
im Verlage der Meyerschen Buchhandlung 1778.

Vorbericht.

Hiemit wird dem philosophischen und schönen Publikum eine kleine Anzahl platonischer Gespräche in deutscher Uebersetzung mit aller Gefälligkeit gewiedmet, und mit aller Bescheidenheit übergeben. Der Uebersetzer wünscht

sowohl zum Nachruhme des schönen Philosophen der Griechen, als zum nüzlichen Vergnügen eines Theils der lesenden Welt, ja auch zu seiner eigenen Zufriedenheit, daß das Publikum in diesen Proben der platonischen Muse diejenige, oder einen Theil derjenigen Unterhaltung finden möge, die ihm selbst während der Verfertigung dieser Uebersetzung zu Theil geworden ist.

Er hat sich zugleich vorgenommen, die sämtlichen ächten Werke dieses Philosophen auf diese Art nach und nach an das Licht treten zu lassen, und insinuirt diese Nachricht, oder dieses Anerbieten bei dieser Gelegenheit zugleich seinen Lesern und Kunstrichtern. Sollten diese letzteren, durch ihr bestes Gutdünken und durch die Stimmen der Leser geleitet, nicht ganz unglückliche Aspecten sehen lassen, so versichert er, daß dadurch die Genauigkeit seines Fleißes im Kleinen noch wohl mehr geschärft, und die Schwierigkeiten der Arbeit ihm versüßet werden können.

Er

Er hat zwar diesen schweren Entschluß gefaßt, ohne vorher die Hauptstimmen seiner Zeit darüber zu sammeln: allein er konnte nach der wahrscheinlichsten Vermuthung bei den Kennern fast als gewiß voraussetzen, daß man ein solches Unternehmen, wenn es in der Ausführung einigermaßen glücklich seyn sollte, eben so wenig für ganz unnützlich, als eben für leicht erklären würde.

Man nimt es einem Uebersetzer nicht übel, wenn er sich über diese beiden Punkte, die Nützlichkeit und verhältnißmäßige Schwierigkeit seiner Arbeit betreffend, etwas weitläuftiger auslässt. So könnte ich denn gleichfalls darüber viele besondere und allgemeine Erläuterungen geben. Allein da so viele Kenner sind, denen dieses nicht gesagt zu werden braucht, und ich es ohnedem sowohl für das natürlichste als klügste halte, durch zu häufige Vorempfehlungen den Leser weder zu ermüden, noch durch allerlei Vorbeugungen ihn ängstlich, wo nicht argwöhnisch, zu machen; so will ich dergleichen umständ-

liche Erklärungen lieber bleiben lassen, und nur solche Anmerkungen machen, von denen sich, so viel ich erahnden kann, weder das Eine, noch das Andere, befürchten lässet.

Das wichtige Verhältniß, worinn die Philosophie des Platon mit der Geschichte der ganzen Philosophie stehet, und die liebenswürdigen Eigenschaften seiner Art und Kunst, sind ein beständig fortgehender Grund, warum das Lesen der Werke des Platon nicht anders als nützlich seyn kann. Die Nützlichkeit des Platon an und für sich ist also immer wirklich; so wie sich wegen der Mannichfaltigkeit des Wichtigen, Guten und Schönen, das sich darin findet, diese Nützlichkeit auf mehr als eine Art von Lesern erstreckt. Eine Uebersetzung hingegen hat an sich nur einen möglichen Nutzen, dessen verhältnißmäßige Wirklichkeit erst durch die wirklich guten Eigenschaften der oder der Uebersetzung bestimmt wird. Von dieser Wirklichkeit nun selbst zu reden, enthält sich

der Uebersetzer, wie natürlich und billig ist.

Der Nutzen, den der Umgang mit der platonischen Muse gewährt, hat mancherlei Verhältnisse, Richtungen und Gegenstände. In der gelehrten und lesenden Welt findet sich ein großer Theil, der den Platon mehr dem Namen nach, oder durch zweideutige Sagen, als durch eigenes Studium und Erfahrung kennet. Der hochgestimmte Ruhm, dessen dieser Philosoph schon länger als zwei Jahrtausende zu genießen das Glück gehabt hat, läßt nichts anders erwarten, als daß diejenigen Leser, die ihn noch weiter nicht kennen, sich recht viel unbekanntes Großes und Wichtiges von ihm versprechen. Sollten sie indessen, durch das Licht ihrer Zeit und durch die Ernsthaftigkeit unserer Philosophie geleitet, die platonische Muse hie und da etwas kindlich finden, so lässet sich doch zugleich hoffen, daß sie auch manches finden werden, was sie nicht suchten und erwarteten. Durch den vertrautern Umgang gewinnt dieser Philosoph eben so

sehr, als er in andern Rücksichten von der unbekannten Größe, die man sich zum voraus eingebildet hatte, etwa verlieren könnte. Und schon deswegen ist es gut, wenn ein großer Theil derer, die zu den gelehrten und ungelehrten Lesern gerechnet werden, mit den liebenswürdigen und schönen Eigenschaften dieses Weisen, wie auch auf der andern Seite mit der Einfalt und Kindlichkeit seiner philosophischen Muse vertrauter werden. Platon wird immer unter den geliebten Schriftstellern des Alterthums einer der wichtigsten bleiben, sollte auch seine Weisheit nicht nach dem itzigen philosophischen Zuschnitte berechnet werden dürfen. Ich wünsche, daß gegenwärtige Uebersetzung denen in etwas behülflich seyn möge, die auf keine andere Art dazu kommen können, und doch gerne wissen wollten, ob, und in wie fern die Lobsprüche, die diesem Philosophen zu allen Zeiten ertheilt worden sind, gegründet wären, oder nicht.

Von dem übrigen Nutzen, den eine Uebersetzung des Platon für Gelehrte und Jüng-

Jünglinge haben kann, mag ich nichts sagen. Hingegen will ich eine Anmerkung machen, die, wie mich dünkt, wichtiger ist. Es kommt bei diesem Philosophen oft nicht sowohl darauf an, was er untersucht, und was er wirklich lehrt oder zu lehren scheint, als vielmehr auf die Art, wie er die Sache untersucht, was für neue und fruchtbare Wendungen er den Dingen giebt. In dieser besondern Art und Kunst des Platon, liegen sowohl die schönsten Maximen der geheimern philosophischen Methodik, als auch die holdeste Anmuth und Grazie sich überall mittheilt, und ihre sanften Einflüsse merken lässet. Die guten und schönen philosophischen Wendungen des Platon sind dem feinern Nachdenken an sich lehrreicher und wichtiger, als eine Sammlung guter Sentenzen oder theoretischer Sätze, die aus mancherlei andern Quellen reichlich zu bekommen sind. Wenn man einem die Wege zeigt, wie eine Sache auf eine fruchtbare und schöne Art untersucht werden könne, so ist dieses überhaupt so viel, als wenn man einem Menschen den Gebrauch sei-

ner Augen lehrte, der ihn noch nicht kennte.

Man lernt die Kunst des bescheidenen Zweifels, wo er nöthig ist, nirgend so gut, als in der sokratischen Schule, und unter den sokratischen Schülern am mannichfaltigsten und schönsten vom Platon. In der That hielt die sokratische Schule zwischen der übertriebenen oder unsinnigen Skeptik, und zwischen dem unbedachtsamen und abergläubigen Dogmatismus die Mittelstraße, welche, was diesen Gegenstand betrift, den Namen der goldenen verdient. Diese Kunst, auf eine bescheidene Art zu zweifeln, ist für die menschliche Erkenntniß eben so wichtig, als für die Ruhe des Lebens nöthig.

Was einige besondere Hypothesen, die dem Platon, wenigstens dem Scheine nach, eigenthümlich sind, betrift, so stehet eben nicht zu befürchten, daß viele dadurch

möch-

möchten verführt werden. Die Verjährung derselben, die aus der Entfernung der Zeit entspringt, beugt dieser Verführung eben so sehr vor, als auf der andern Seite freilich nicht geradezu unmöglich wäre, daß dergleichen philosophische Meteoren noch wohl diesen oder jenen heißen Anhänger finden könnten. Die Verführung zu gewissen neuern Hypothesen, von denen die wenigsten in der Zeit, da sie gelten, einmahl denken, daß es Hypothesen wären, und weiter nichts, und die den Werth der platonischen vielleicht um kein Atom überwiegen, ist weit mehr durch den Einfluß neuerer Schriften zu besorgen, weil hier keine so augenscheinliche Verjährung wirkt. Und auf das Augenscheinliche kommt es doch überall nur an.

Es giebt überdem noch gewisse besondere Schönheiten in den Schriften des Platon, die aber dem Verstande und Herzen des Lesers besser überlassen, als einzeln ausgekramt werden. Das

Ver-

Vergnügen ihrer eigenen Entdeckung ist größer, als der Vortheil, sie sich vorsagen zu lassen, wodurch sie zuweilen auch wohl gemein werden.

Die Schwierigkeit einer Uebersetzung des Platon kommt nicht so wohl daher, weil er griechisch geschrieben, als weil er auf eine solche Art geschrieben hat, wie kein anderer. Er beobachtet immerfort eine doppelte Symmetrie der Gedanken und des Stils. Diese letztere könnte man die grammatische, und jene die logische nennen. Die logische Symmetrie kann erreicht werden, sobald man den idealen Zusammenhang einsiehet; die grammatische hingegen hat schon viel mehrere Schwierigkeiten, obgleich beide auf einander Einfluß haben, und eine aus der andern folgt, davon abhängt, und dadurch entsteht. Die grammatische Symmetrie kann sehr dienen, auf einen philosophischen Gebrauch der Wörter und Zeichen der Sprache aufmerksam zu machen, um so mehr,

weil

weil die Kunst, mit welcher sie hier angewandt wird, sehr fein ist. Allein in der Uebersetzung läßt sich dieses grammatische Ebenmaaß des philosophischen Stils nicht mit der gehörigen Schärfe erreichen, weil griechisch eben so wenig deutsch ist, als die philosophische Denkungsart der Griechen vor mehr als zwei tausend Jahren mit der itzigen deutschen Gleichheit hat. Ich verschweige, daß diese Kunst, wenn sie mit der äußersten Gewissenhaftigkeit so gut als möglich nachgeahmt wäre, den meisten seltsam scheinen würde, und doch möchte es immer eine Vollkommenheit der Uebersetzung seyn, wenn sie diese Kunst, wo nicht ganz, doch einem großen Theile nach, erreichte. Plato zieht sehr oft aus den ursprünglichen und etymologischen Bedeutungen der Wörter und Namen genetische Schlüsse und philosophische Folgerungen; besonders, wenn die Namen und Wörter so allgemein sind, daß sie tausend Anwendungen leiden, wodurch sie zuerst in das mannichfaltigste Licht der Induction oder des Beispiels versetzt, und darauf, nachdem

sie

sie inductivisch gemacht waren, auf das Allgemeine wieder zurückgeführt werden, doch mit einer Fruchtbarkeit und intuitivischen Eigenschaft, die sie vorhin nicht hatten, oder auch wohl mit gänzlicher Ungewißheit und Unbestimmlichkeit. Dieses alles vollkommen nachzuahmen, setzt eine Parallele zwischen dem deutschen und griechischen Sprachgebrauche voraus, die weder je gewesen ist, noch je seyn wird. Ja selbst im griechischen war ein großer Theil des platonischen Gebrauchs gewisser Zeichen und Wörter in ihren besondern Wendungen nicht der allgemeine Gebrauch. Und in so fern darf er auch in der Uebersetzung nachgeahmt werden, wenn gleich gewisse Eigenheiten, die eben dadurch entstehen, dem allgemeinen deutschen Kostum nicht völlig harmonisch seyn, oder besser, noch nicht darin vorhanden seyn sollten. Oft aber kann man das beste Wort für einen griechischen Ausdruck, dessen allgemeiner Begriff vielfache Bestimmungen leidet, wählen, und man ist doch gefangen, ehe man sich versiehet. Z. B. wenn die Sophisten mit dem Ausdrucke σοφία (Weis-

(Weisheit) ankommen, und Plato wendet denselben auf die Kunst der Schuster, der Drechsler, Flötenspieler, Pferde- und Hundeerzieher, eben sowohl an, als auf die Weisheit, wonach die Welt von der Providenz, oder ein Land durch die Staatskunst regiert wird. Wenn man da im deutschen zuweilen Kunst, Geschicklichkeit, Kunstfertigkeit setzt, so ist in dem Augenblicke die grammatische Symmetrie, welche mit der logischen in Parallele stehet, verschwunden. Wenn hingegen ein deutscher Ausdruck in ähnlichen Fällen beibehalten wird, so läßt sich selbst aus dieser Beibehaltung oft mehr lernen, als wenn er vertauscht wäre. Denn das allgemeine Ideal der Vorstellung wird dadurch in das besonderste und vielfarbigste Licht des Lebens gesetzt, und bekommt eben dadurch vielfältigere Bestimmungen.

Von den Subtilitäten Platons will ich nichts sagen. Diese auszudrücken setzt zum voraus, daß man sie in der Vorstellung zuerst selbst erreicht

reicht habe. Hiezu aber setzt weder Sprachkenntniß, noch abstracte philosophische Erkenntniß allein in den Stand. Es ist hier nicht nur nothwendig, daß man die Ideen selbst bis auf ihr non plus vltra verfolgen könne, sondern man muß auch noch weiter sehen können, als dieses non plus vltra gehet, um ihren Zusammenhang so wohl, als die Art ihres Entstehens zu beurtheilen, wovon das eigentliche Verständniß nicht selten abhänget. Selbst Mosheim, der den Platon doch auch kannte, gestand offenherzig, daß er gar viele Subtilitäten desselben nicht erreiche. Nicht selten findet man dieses bei den lateinischen Uebersetzungen des Ficinus und Serranus. Man hat hingegen von der Republik, den Gesetzen und einigen Dialogen des Platon eine neuere französische Uebersetzung, wovon der Anfang 1763 zu Amsterdam bei Marc-Michel Rey heraus kam, von der man viel rühmlicher urtheilen muß. Die Feinheiten des Platon werden darin gemeiniglich so gut erreicht, und so gut ausgedruckt, als weder in der Dacierischen

schen, noch in einer der lateinischen Ueber-
setzungen.

Es läßt sich leichter ein vollkommenes Ideal von einer platonischen Uebersetzung fassen, als es durch die Ausführung wirklich machen. Die Hauptfoderung bleibt immer, daß die Gedanken rein wieder gefunden werden, und eben dieser Hauptfoderung müssen alle andere Eigenschaften untergeordnet seyn Die meinige wird im Ganzen so bleiben, wie sie hier ist, ob sie gleich in manchen Kleinigkeiten noch besser werden wird. Ich hätte sie hie und da für gewisse Leser schöner machen können, aber ich habe auf die Hauptbedürfnisse, von denen oben geredet ist, mehr, als auf Zufälligkeiten gesehen. Die Griechen hatten z. B. die rhetorische Regel von Abwechselung des Ausdrucks so gut, als wir sie haben; aber es liegt theils in der philosophischen Simplicität damaliger Zeit, theils ist es Absicht beim Platon, daß dieselben Benennungen beständig wiederholt werden. Die ganze Untersuchung, ja

die Schärfe, und das Bindende der Schlüsse beruhet oft auf der strengsten Beibehaltung derselben Zeichen und Wörter.

Man hat sich in diesem Theile an keine chronologische Ordnung der Gespräche gebunden, theils weil man in der That keine hat, ob man gleich aus gewissen Gründen auf das Alter gewisser Werke schließen kann, z. B. daß die Gesetze viel später, als die Republik verfertigt worden, u. s. f. Theils aber auch, weil die chronologische Ordnung selten die schickliche Abwechselung giebt, welche das Lesen angenehm macht. Ich hoffe übrigens solche Gespräche für den gegenwärtigen Band ausgewählt zu haben, die weder unter die unwichtigen, noch unter die allbekannten gehören.

Im nächsten Bande soll die Republik nebst einigen andern Dialogen folgen. Auch werden in einem der folgenden Bände Nachrichten von den merkwürdigs

gigsten Lebensumständen des Platon mitgetheilt werden.

Der Text eines griechischen Auctors, von dem eine Uebersetzung gemacht wird, sollte billig so kritisch richtig seyn, als es nur möglich wäre. Dieses findet nun beim Platon eben nicht Statt. Indessen sind die großen Bemühungen des Stephanus mit Dank zu erkennen. Ohne ihn wäre vielleicht noch wenig oder nichts geschehen. Was Hauptfehler betrift, so fallen diese wegen des steten Zusammenhangs und Fortgangs gemeiniglich zu sehr auf, als daß sie unbemerkt bleiben könnten. Ihre Zahl ist aber nicht groß. Viele der angeblichen Verbesserungen des Stephanus sind selbst ohne Noth.

Nach gänzlicher Vollendung der Arbeit könnte vielleicht das philosophische System oder Quasisystem des Platon gesammelt, und unter einen idealen Zusammenhang gebracht werden. Es möchte

sich dadurch zugleich am besten erklären, worüber gestritten ist, ob Platon mit sich selbst einig sey, und mit sich allezeit einig bleibe, oder nicht; auch erklären, in wie fern er dieses etwa nicht gewesen sey, oder nicht habe seyn können, worüber ich jedoch jetzt weder Ja noch Nein sprechen möchte, so wenig ich von dem ganzen Vorhaben gewisse Versicherung zu geben Lust hätte.

der Uebersetzer.

Erklärung der rhetorischen Kunstbenennungen, wodurch die Gespräche des Platon unterschiedentlich bezeichnet werden.

Diese den einzelnen Gesprächen beigesetzten Kunstwörter sollen entweder die Art der Behandlung, oder den allgemeinen Gegenstand des Gesprächs, oder auch beides zugleich anzeigen.

I. Benennungen der ersten Art sind

1) Μαιευτικος d. i. in der erforschenden Manier, und zwar von einer mildern und sanftern Art, als die folgende ist. Sokrates gebrauchte diese Manier besonders bei jungen Leuten, und nannte sie wohl eine Hebammenkunst für die Seelen. Er erforschte durch diese Manier sowohl die Kräfte der jugendlichen Seelen, als er sie von den falschen Vorstellungen,

womit sie bereits angefüllet waren, reinigte, um dadurch richtigere Vorstellungen theils zu erwecken, theils denselben Eingang zu verschaffen. Diese Manier war übrigens unter allen sokratischen Manieren die spielendste, gefälligste und unbeleidigendste, weil er keine Sophisten, sondern junge Seelen vor sich hatte. Gleich das erste Gespräch, **Theätet**, giebt einen vollkommenen Begrif davon.

2) *Πειραστικος* d. i. **in der prüfenden Manier.** Diese ist in ihrer Art schon schärfer, obgleich der Zweck mit der vorhergehenden einerlei ist, und beide unter einen Hauptbegrif gehören. Nach dieser Manier **prüfte** und **musterte** Sokrates die verschiedenen Vorstellungen und Erklärungen, die jemand, mit dem er just zu thun hatte, von einem allgemeinen Begriffe gab, z. B. worin die Natur des Heiligen bestehe! und zeigte der Reihe nach ihre Schwäche oder Unrichtigkeit. Man vergleiche den **Eutyphron.**

3) *Ενδεικτικος* d. i. **in der überweisenden Manier.** Diese Manier hatte mit der folgenden agonistische oder bestreitende Absichten. Sie zeigte die vermeinte, aber falsche

Weisheit der Sophisten in ihrer Blöße; sie überwies, oder machte klar, daß die Leute, die alles fix und fertig auflösen zu können glaubten, sich für Meister aller Künste und Wissenschaften erklärten, und alle menschliche und göttliche Wichtigkeiten ergründet zu haben sich das Ansehen gaben, windige Heerolde wären, und nicht eine einzige Frage von Wichtigkeit so beantworten könnten, wie darauf geantwortet werden müßte, wenn die Antwort, oder die Erklärung, oder die Auflösung etwas Bleibendes oder Tiefgegründetes haben sollte. Ficinus bestimmt den Zweck dieser Manier gut, wie ich glaube, durch folgende Worte: vt inanes Sophistarum speculationes detegantur, conspectoque fastu & vanitate contemnantur & rejiciantur.

4) ανατρεπτικος d. i. die ganz über den Haufen werfende, umkehrende und die sophistische Kunst ganz verwirrende Manier. Hiebei war der Hauptzweck, nicht sowohl eine Theorie der vorhabenden Sache zu lehren, als vielmehr die falschen Erklärungen und Angaben der Sophisten zu bestreiten, und in die Lüfte zu zerstäuben. Zu dieser Art gehören der erste und zweyte Hippias und andere.

Bei Gelegenheit des erſten ſagt Ficinus: confutatis Sophiſtarum opinionibus infert (Socrates), non tam certe, vt doceat, quid pulcrum ſit, quam vt, quid non ſit, oſtendat, & vanam fallacemque Sophiſtarum doctrinam in Hippiae perſona traducat. Auch fügt er die Regel bei: ex hac diſputatione & ſimilibus animadvertatur, quaenam ſit vera & commoda via agendi adverſus ſophiſtas: in quorum nugis refellendis non tam laborandum, quam in iisdem indicandis, ut pote quae indicatae per ſe coincidant atque evaneſcant.

5) Προτρεπτικος d. i. die anreizende und aufmunternde Manier. Dieſe Benennung führt das mangelhafte Geſpräch, Klitophon genannt, welches einige für unächt erklären, obgleich Diogenes Laert. deſſelben, als zu den platoniſchen Geſprächen gehörig, gedenkt.

II. Von der zweiten Art dieſer künſtlichen Namen, welche eben ſowohl zur Bezeichnung der philoſophiſchen Manier, als des Gegenſtandes der Unterſuchung gebraucht werden können, giebt es nur dieſe einzige λογικος, d. i. von logiſcher Art. Wenn dieſer Name zur Bezeich-

zeichnung der Manier gebraucht wird, so sagt er ohngefehr eben das, als was wir im eigentlichen Verstande philosophisch untersuchend nennen, wobei man den jedesmaligen Gegenstand nach seinen vernünftigen Gründen zu untersuchen, und die Ursachen desselben zu erklären sucht. Dieses heißt eine logische Manier, obgleich der Gegenstand nichts weniger als dialektisch zu seyn braucht. In diesem Verstande führt das Gespräch, welches Politikus überschrieben ist, die Benennung λογικος. Es wird dieses Wort aber auch da gebraucht, wo zugleich der Gegenstand der Untersuchung logisch ist in unserm Verstande, oder dialektisch, wie die Griechen sagten, z. B. beim Kratylus, Sophisten, oder von dem, was ist.

III. Zu der dritten Art von Benennungen, welche mehr den Inhalt und Gegenstand, als die Behandlungsart und Manier bezeichnen sollen, gehören folgende:

1) Φυσικος von physischer Art. d. i. der Dialog hat die Welt oder Natur zum Gegenstande, und sein Inhalt ist eine Erklärung über die Natur der Welt. Von dieser Art ist der einzige Timäus.

2) Ηθικος, von der moralischen Art. Diese Benennung gehet so wohl auf den Gegenstand und Inhalt, als auf die Art der Behandlung, weil diese letztere eine Folge von jenem ist, und sich danach richtet. Ich habe sie aber doch zu der dritten Art gerechnet, weil das, was ich oben Manier nannte, hiedurch nicht bezeichnet wird, obgleich manche Aufsätze des Platon diesen Namen führen, von denen wir sagen würden, sie sind von moralischem Inhalte und moralischem Geschmacke. Zu dieser Art gehören z. B. die Apologie des Sokrates, Hipparchus, oder von der Gewinnsucht; Philebus, oder von der Wollust; die Erasten, oder von der Philosophie u. a. Diese ganze Art hat das Sittliche des Menschen, in so fern man es von dem Bürgerlichen oder Gesellschaftlichen unterscheidet, zum Gegenstande und zum Zwecke.

3) Πολιτικος, oder von der politischen Art. Diese Benennung bezieht sich auf bürgerliche und gesellschaftliche Verhältnisse, auf Gesetzgebung, Natur und Philosophie der Gesetze, Staatsregiment u. s. kurz, betrachtet den Menschen und seine Angelegenheiten, in so fern er Ζωον Πολιτικον (ein politisches Thier) ist.

Hieher gehören Minos, oder vom Gesetz, die 12 Bücher von den Gesetzen, u. and.

Diese Namen sind deswegen erkläret, damit man sie nicht in jedem einzelnen Falle zu erklären nöthig hätte, sondern nach allgemeiner Angabe darauf verweisen könnte. Indessen sind diese Kunstwörter an sich von keiner großen Wichtigkeit.

Ich will aber noch eine Stelle aus dem Diogenes Laertius hieher setzen, welche den Zusammenhang obiger Kunstwörter anzeigt, und, wie ich glaube, nicht unrichtig. „Die Rede des Platon *), sagt Diogenes, (Vit. Plat. III. XXXII 49.) theilt sich in zwei allgemeine Charakter, in den Charakter des Lehrens und des

*) Τῶ δε λογῶ τῶ Πλατονικῶ δυο εισιν ανωτατω χαρακτηρες. ὁ τε ὑφηγητικὸς, και ὁ ζητητικος. διαιρειται δ' ὁ ὑφηγητικος εις δυο αλλως χαρακτηρας· θεωρηματικον τε και πρακτικον. Και των, ὁ μεν θεωρηματικος εις τον φυσικον και λογικον· ὁ δε πρακτικος, εις τον ηθικον και πολιτικον. Τῶ δε ζητητικῶ, καὶ αυτῶ δυο εισιν οἱ πρωτοι χαρακτηρες· ὁ τε γυμνασικος, και αγωνισικος· και τῶ μεν γυμνασικῶ, μαιευτικος τε; και πειρασικος. Τῶ δε αγωνισικῶ, ενδεικτικος και ανατρεπτικος. Ου λανθανει δ' ἡμας ὁτι τινες αλλως διαφερειν τῶς διαλογῶς φασι. Λεγῶσι γαρ αυτων τῶς μεν δραματικῶς, τῶς δε διηγηματικῶς, τῶς δε μικτῶς. αλλ' εκεινοι μεν τραγικως μαλλον ἡ Φιλοσοφως την διαφοραν των διαλογων προσωνομασαν, κ. τ. λ.

des **Untersuchens**, welche beide die vollkommensten in ihrer Art sind. Jener, der lehrende Charakter, theilt sich in zwei andere Charakter, wovon der eine sich auf das **Theoretische**, der andere auf das **Praktische** beziehet. Und unter diesen beiden begreift der theoretische Charakter, theils das **Physische**, theils das **Logische** unter sich; und der praktische erstreckt sich auf das **Sittliche** und **Politische**.

Was den **untersuchenden** Charakter anbetrift, so theilt sich auch dieser wieder in zwei andere Hauptcharakter, in den **gymnastischen** und **agonistischen** (d. i. in die Manier, welche Uebung, und in diejenige, welche Bestreitung zum Zwecke hat). Zum gymnastischen Charakter gehört die **erforschende** und **prüfende** Manier; und der agonistische ist entweder **überweisend** oder **widerlegend** und **wegschaffend**. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß einige den Unterschied der Gespräche anders bestimmen. Sie sagen nämlich, einige derselben wären dramatisch, andere erzählend, und wiederum andere gemischt. Allein diese bestimmen den Unterschied der Gespräche mehr nach theatralischen, als philosophischen Benennungen, u. s. w.“

Verzeichnis der Gespräche
die in diesem Bande enthalten sind.

1. Theätet, oder von der Wissenschaft. In der erforschenden Manier (μαιευτικος). S. 1.

2. Eutyphron, oder vom Heiligen. In der prüfenden Manier (Πειραστικος). S. 171.

3. Erster Hippias, oder vom Schönen. In der widerlegenden Manier (ανατρεπτικος). S. 209.

4. Zweiter Hippias, oder von der Lüge. In der vorhergehenden Manier. S. 269.

5. Die Liebhaber, oder von der Philosophie. Von der moralischen Art (ηθικος). S. 303.

6. Theages, oder von der Weisheit. In der erforschenden Manier (μαιευτικος). S. 325.

7. Philebus, oder von der Wollust. Von der moralischen Art (ηθικος). S. 353.

8. Hip-

Verzeichnis der Gespräche.

8. Hipparchus, oder von der Gewinnsucht. Von der vorhergehenden Art.

9. Jon, oder von der Poesie. Zur logischen Art gehörig (λογικος). S. 505.

10. Menon, oder von der Tugend. In der prüfenden Manier (Πειραστικος).

Theätet.

1913

Theätet

oder von der

Wissenschaft.

Euklides, von Megara.
Terpsion, von Megara.
Sokrates.
Theodor, von Cyrene.
Theätet, ein junger Athenienser.

Euklides. Kommst du erst eben jetzt vom Lande, Terpsion, oder ist es schon länger? Ter. Es ist schon ziemlich lange. Ich suchte dich auf dem Markte, und wunderte mich, daß ich dich nicht

finden konnte. Eu. Ich war just nicht in der Stadt. Ter. Wo denn? Eu. Ich war zum Hafen hinäb gegangen, und traf auf den Theätet, der von Korinth aus dem Schlachtfelde hier nach Athen gebracht war. Ter. Lebend oder todt? Eu. Lebend, doch noch kaum. Denn er leidet sehr an einigen Wunden: noch mehr aber plagt ihn die Krankheit, die die Armee befallen hat. Ter. Etwa die Dysenterie? Eu. Ja. Ter. O welch ein junger Mann ist in Gefahr, wie ich von dir höre! Eu. Gewiß ein rühmlicher und guter Mann, Terpsion! Noch eben habe ich einige gehört, die ihn wegen seines Kampfes sehr rühmten. Ter. Das ist kein Wunder. Meine Verwunderung würde viel größer seyn, wenn er kein solcher wäre. Allein, warum ist er nicht selbst zu Megara geblieben? Eu. Er eilte nach Hause. Ich bath ihn auch, und rieth ihm dazu, aber er wollte nicht. Nun begleitete ich ihn: und nachdem ich wieder zurückgekommen war, erinnerte ich mich mit der größten Verwunderung an die Vorhersagungen des Sokrates, die er, sowol bey andern Gelegenheiten, als besonders auch über diesen Theätet, ausgesprochen hat. Denn, wie ich glaube, traf er kurz vor seinem Tode auf den Theätet, der damals noch sehr jung war; und Sokrates gewann durch Umgang und Unterredung diesen Jüngling, wegen seines Naturels, bis zur Bewunderung lieb. Auch mir erzählte er, als ich nach Athen kam,

die

die ganze Unterredung mit demselben, die sehr verdiente, gehört zu werden. Er sagte nämlich, daß dieser junge Mensch einst, wenn er zu Jahren käme, gewiß sehr verständig werden müßte. Und das war die Wahrheit, wie ich glaube.

Ter. Könntest du mir die Unterredung wol wieder erzählen? Eu. Beym Jupiter, so vom Munde weg nicht. Das Merkwürdigste aber habe ich damals gleich, als ich nach Hause kam, aufgeschrieben; und bey nachheriger Muße schrieb ich dazu, was mir noch beyfiel, und um das, dessen ich mich nicht mehr erinnern konnte, fragte ich den Sokrates, so oft ich nach Athen kam, und verbesserte dann darnach, sobald ich wieder zu Hause gekommen war, so daß ich nun fast die ganze Unterredung geschrieben habe. Ter. Es ist wahr, schon vorhin habe ich dieses von dir gehört; und ob ich dich gleich immer bitten wollte, sie mir zu zeigen, so ist es doch bis jetzt dabey verblieben. Allein was hindert uns nun, sie durchzugehen? Ich als einer, der vom Lande kommt, habe wirklich Ruhe nöthig. Eu. Ja auch ich habe den Theätet bis an den Feigenbaum begleitet, so daß ich mich nicht weniger gern ausruhe. Nun wir wollen uns gemeinschaftlich ausruhen, und der Sklav soll uns dabey vorlesen. Ter. Du redest, wie ich wünsche.

Eu. Siehe da das Buch, Terpsion. Die Unterredung aber habe ich so geschrieben, daß

ich den Sokrates vorstelle, nicht als einen, der mir erzählt, sondern der wirklich mit denjenigen redet, zwischen welchen, wie er sagte, die Unterredung gehalten ist. Er sprach aber mit dem Geometer Theodor und mit dem Theätet. Damit ich nun in dieser Schrift der unterbrechenden Zwischenreden überhoben seyn möchte, als: ich habe gesagt, ich sprach, um nemlich anzuzeigen, wenn Sokrates redet; oder, er stimmte bey, er gab nicht zu, um denjenigen zu bezeichnen, der antwortet; so habe ich diese Dinge weggelassen, und den Sokrates selbst mit ihnen sich unterredend eingeführt. Ter. Das ist nicht wider die gute Art, Euklides. Eu. Du aber, Sklav, nimm das Buch und lies.

S. Wenn ich mich um die Einwohner von Cyrene mehr bekümmerte, Theodor, so würde ich mich bey dir erkundigen, wie es daselbst geht, und was für junge Leute etwa das Studium der Geometrie, oder sonst einen Theil der Philosophie daselbst treiben. Nun aber geht meine Neigung mehr auf die Athenienser, als auf jene, und also bin ich begieriger, zu wissen, welche Jünglinge unter uns die gute Erwartung, einst rechtschaffene Männer zu werden, von sich erwecken. Darnach sehe ich mich um, so viel ich kann, und ich frage auch andere, von denen ich sehe, daß die jungen Leute gern bey ihnen seyn mögen. Nun aber suchen deine Ge-

sell-

sellschaft gewiß nicht wenige, und das mit Recht; denn du verdienst es in mehr als einer Absicht, und besonders wegen der Geometrie. Solltest du also einen gefunden haben, der besonders merkwürdig wäre, so möchte ich ihn gern wissen.

Theod. Ich habe, Sokrates, einen Jüngling unter eurer Bürgerschaft gefunden, der gewiß sehr verdient, so wol von mir genannt, als seiner Art nach dir bekannt zu werden. Wäre er schön, so würde ich große Scheu tragen, davon zu reden, damit man nicht meynen möchte, meine Neigung gienge auf ihn. Nun aber ist er nicht schön, sondern, nimm es mir nicht übel, er ist dir ähnlich, sowol in der Stumpfnasigkeit, als dem Hervorliegen der Augen, doch ist dieses bey ihn nicht so stark, wie bey dir. Ich rede ohne Scheu. Nun versichere ich dich, daß unter allen jungen Leuten, die mir je vorgekommen sind, und ich habe sehr viele in meiner Gesellschaft gehabt, ich nie einen von so außerordentlich glücklichem Naturel erkannt habe. Denn zugleich eine so große Fassungskraft der Seele haben, wie schwerlich ein anderer, dabey von so vorzüglicher sanfter Gemüthsart seyn, und dazu an Herzhaftigkeit es jedem andern zuvorthun — das hielt ich weder für möglich, noch finde ich es bey andern. Denn wenn andere so lebhaft sind, so leicht fassen und behalten, wie dieser,

so sind sie gemeiniglich auch schnell auffahrend zum Zorn, flattern hin und her, gleich Schiffen, die durch nichts gehalten werden, und zeigen sich mehr rasend, als tapfer. Diejenigen hingegen, welche mehr Gewicht und Festigkeit in ihrem Wesen haben, sind gemeiniglich zu schwerfällig, wenn sie zu den Studien kommen, und können sehr schwer behalten. Dieser aber gehet mit so leichtem Schritt, so fest und hurtig auf der Bahn der Wissenschaften und Untersuchungen fort, und dabey doch mit solcher Sanftmuth, die dem Oel gleicht, das ohne Rauschen dahin fließt, daß man sich wundern muß, daß er es in diesem Alter schon so weit gebracht hat.

Sokr. Eine fröhlige Ankündigung. Aber wem unter den Bürgern gehört er denn zu? Th. Ich habe den Namen des Vaters gehört, weiß ihn aber nicht mehr. Allein siehe, da ist er selbst mitten unter dem auf uns zukommenden Haufen. Einige seiner Freunde, und er selbst, salbten sich eben auf dem Rennplatz vor der Stadt; jetzt aber scheinen sie, weil sie daher kommen, bereits gesalbet zu seyn. Siehe doch, ob du ihn kennst. S. Ich kenne ihn: er ist der Sohn des Euphronius von Sunium; eines Mannes, lieber Freund, der gewiß sehr von derselben Art war, wie du diesen jungen Menschen vorgestellt hast, und sonst auch in großer Achtung stand. Auch hat er ein großes Vermögen hinterlassen.

Den Namen des Jünglings aber weiß ich nicht. Th. Theätet, Sokrates, ist sein Name. Sein Vermögen indessen scheinen seine Vormünder verbracht zu haben. Er selbst aber, Sokrates, ist in Absicht des Vermögens außerordentlich freygebig. S. Du machst mir einen edlen jungen Mann bekannt. Sage ihm doch, daß er sich hier bey mir setze. Th. Das soll geschehen. Theätet, komm hier bey den Sokrates. S. O ja, Theätet, komm hier, damit ich mein Bild sehe, die Gestalt meines Angesichts. Denn Theodor sagt, mein Angesicht sey dem deinigen ähnlich.

Allein wenn wir beyde, jeder eine Leyer hätten, und er sagte, beyde wären nach einem harmonischen Ton zugerichtet, würden wir dieses denn wol sogleich glauben, oder erst untersuchen, ob es ein Musikverständiger wäre, der das sagte? Theät. Erst würden wir das untersuchen. S. Hätten wir ihn nun als einen solchen befunden, würden wir ihm denn wol glauben; ihm hingegen nicht glauben, wenn er ganz unmusikalisch wäre? Theät. Gewiß. S. Wenn uns nun an der Aehnlichkeit unserer Gesichtsbildung etwas gelegen ist, so, glaube ich, müssen wir erst darauf sehen, ob derjenige ein Maler sey, der dieses sagt, oder ob er ganz unerfahren in dieser Kunst sey. Theät. Das scheint mir. S. Ist nun Theodor ein Maler? Theät. So viel ich weiß, nicht. S. Auch kein Geometer? Theätet.

ätet. Vor allen Dingen, Sokrates. S. Auch in der Astronomie, im Rechnen, in der Tonkunst und in allem erfahren, was man zu lernen pflegt? Theät. Mir scheint es. S. Wenn er also sagt, wir hätten einige Aehnlichkeit in der Bildung, so verdienen seine Reden, er mag uns loben oder tadeln, eben nicht, daß wir sehr darauf achten. Theät. Vielleicht nicht. S. Wie aber, wenn er des einen von uns beyden Seele, in Absicht der Tugend und Weisheit, lobte, schickte es sich denn nicht sehr für denjenigen, der es hörte, den Gerühmten mit Fleiß zu betrachten, für diesen hingegen, sich gern und willig zu offenbaren? Theät. Ja wohl, Sokrates.

S. Jetzt ist also die Zeit, geliebter Theätet, daß du so wol dich zeigest, wie du bist, als daß ich dich betrachte. Denn ich kann dir versichern, daß unter den vielen Fremdlingen und Mitbürgern, die Theodor je gegen mich gerühmt hat, keiner ist, dem er solche Lobsprüche gegeben hätte, als eben vorhin dir. Theät. O ich wäre glücklich, Sokrates: aber bedenke, ob er nicht vielleicht sein Spiel mit mir treibt. S. Das ist nicht die Art des Theodors. Allein nimm das nicht zurück, was schon eingestanden ist, unter dem Vorwande, dieser Mann spotte deiner, damit du ihn nicht nöthigest, einen Beweis davon zu geben, welchen mit Recht Niemand von ihm verlangen kann: vielmehr bleibe fest bey dem,

was du zugegeben hast. Th. Nun, das muß ich denn wol thun, wenn es dir so gefällt.

S. Sage mir denn, lernst du einige Geometrie bey dem Theodor? Th. Ja. S. Auch das, was zur Astronomie, Harmonie und zum Rechnen gehört? Th. Ich suche es, so viel ich kann. S. Auch ich, mein Kind, sowol bey diesem Manne, als bey andern, denen ich Einsichten in diesen Dingen zutraue. Was nun die übrigen Dinge dieser Wissenschaften betrift, so bin ich darin mäßig unterrichtet. Ich habe aber etwas weniges, worüber ich im Zweifel bin, das ich mit dir und diesen unsern Gesellschaftern untersuchen muß. Sage mir denn, heißt etwas lernen nicht so viel, als weiser in dem werden, worinn man lernt? Th. Wie anders? denn die Weisen sind, wie ich glaube, vermöge der Weisheit, weise. Th. Ja. S. Ist dieses aber von der Wissenschaft wol verschieden? Th. Welches? S. Die Weisheit. Sind die, welche Wissenschaft wovon haben, eben darin nicht auch weise? Th. Ja. S. Eben das ist es nun, worüber ich zweifele; ich kann bey mir selbst keinen vollständigen Begrif fassen von dem, was Wissenschaft wol sey. Sollten wir dieses wol erklären können? was meint ihr? Wer von uns möchte es wol zuerst sagen? Wer es aber nicht trift, und immer wieder nicht trift, der soll wie die Knaben beym Ballspiel sagen,

als Esel sitzen. Wer hingegen ohne allen Fehl von uns der Beste ist, der soll unser König seyn, und uns zu antworten befehlen, worauf er nur will.

Warum schweigt ihr? Bin ich vielleicht, Theodor, aus Liebe zum Disputiren unhöflich geworden, indem ich euch zur Unterredung anzuführen suche, und wünsche, daß ihr freundschaftlich und vertraut gegen einander werden möchtet? Theod. Nicht im geringsten, Sokrates, findet sich hier etwas unhöfliches, sondern befiel nur einem von den jungen Leuten, daß er dir antworte. Denn ich bin zu dieser Art von Unterredung ganz ungeschickt, uud wegen meines Alters kann ich mich nicht mehr dazu bilden: für diese aber schickt es sich sehr wohl, und sie werden auch vielmehr dadurch gewinnen. Denn in der That vermag die Jugend in allem zu wachsen. Allein laß vom Theätet nicht ab, sondern frage ihn, wie du bey ihm angefangen hast. S. Hörst du wol, Theätet, was Theodor sagt? Gegen ihn wirst du, wie ich glaube, nicht unfolgsam seyn wollen; auch ist es nicht billig, daß ein Jüngerer einem weisen Manne, wenn er ihm dergleichen Fragen auflegt, widersteht. Sage mir hübsch und freymüthig, was dünkt dir Wissenschaft zu seyn? Th. Nun ich muß wol, Sokrates, weil ihr es verlangt; vor allen Dingen aber, um, wenn ich worin fehle, zurecht

gewie-

gewiesen zu werden. S. Das soll sehr gern geschehen, wenn wir nur können.

Th. Mir scheint denn sowol das, was man vom Theodor lernen kann, nemlich Geometrie nebst den übrigen Künsten, die du angeführt hast, Wissenschaft zu seyn; als ich auch alle übrige Künste dazu, die Schusterei nebst den Künsten der übrigen Werkmeister, sämmtlich und besonders, für gar nichts anders als Wissenschaft halte. S. Recht edelmüthig und freygebig, o Freund, giebst du viele Wissenschaften, da ich nur um eine ersucht habe, und statt einer einfachen, bekomme ich eine mannigfaltige Art. Th. Wie das, Sokrates? was sagst du damit? S. Vielleicht nichts. Doch sollst du hören, was ich zu sagen glaube. Wenn du die Schusterkunst nennst, verstehst du etwas anders darunter, als die Wissenschaft, Schuhe zu verfertigen? Th. Nichts anders. S. Und unter der Zimmerkunst — etwas anders, als die Wissenschaft, Gefäße aus Holz zu bereiten? Th. Auch nichts anders. S. Durch diese beyden bestimmst du also dasjenige, welches jeder von beyden Künsten zum Gegenstande ihrer Wissenschaft dient. Th. Ja. S. Allein, Theätet, das, wornach gefragt wurde, war nicht eigentlich, welche Dinge Gegenstände einer Wissenschaft, auch nicht, wie viele Wissenschaften sind; denn wir fragten nicht deswegen, um sie aufzuzählen, sondern um zu wissen, was Wissenschaft an und

für sich wol sey. Sage ich damit nichts? Th. Do es ist vielmehr sehr richtig, was du sagst.

S. Bedenke denn auch dies. Wenn jemand über schlechte und gemeine Dinge uns befragte, zum Beyspiel, über Thonerde, was diese wol sey, und wir antworteten ihm, sie sey der Thon der Töpfer, und der Thon der Ziegelbrenner, würden wir denn nicht lächerlich werden? Th. Vielleicht. S. Zuerst nämlich, weil wir meynen, der Fragende werde aus unserer Antwort die Sache erkennen lernen, wenn wir sagen, der Koth, und denn hinzu fügen, entweder der Puppenmacher, oder jeder andern Handarbeiter; kannst du wol glauben, daß jemand den Namen einer Sache verstehen werde, wenn er nicht weiß, was die Sache an sich selbst ist? Th. Auf keine Weise. S. Wer also nicht weiß, was Wissenschaft ist, versteht auch nicht, was Wissenschaft des Schuhmachers ist. Th. Nein. S. Wer daher nicht verstehet, was Wissenschaft ist, versteht weder des Schusters, noch irgend eines Werkmeisters Kunst. Th. So ist es. S. Lächerlich muß also meine Antwort dem scheinen, welcher frägt, was Wissenschaft sey, wenn diese Antwort in der bloßen Anführung des Namens irgend einer Kunst besteht. Denn eine solche Antwort nennt irgend einen Gegenstand der Wissenschaft, wonach gar nicht gefragt war. Th. Es scheint.

S. Ferner, wenn man einen unendlichen Umweg nimmt, da man schlechthin und mit wenigen Worten antworten könnte. Was z. B. die Frage über den Thon betrift, so könnte man ja schlechthin und simpel sagen, Thon sey mit Feuchtigkeit durchmischte Erde; was für Leute hingegen in Thon arbeiten, das könnte man übergehen. Th. So scheint mir die Sache leicht, Sokrates. Denn deine Frage scheint eben das zu wollen, was auch uns, mir und dem Sokrates, deinem Namensgenossen, neulig beygefallen ist, da wir uns unterredeten. S. Was ist das, Theätet? Th. Theodor beschrieb uns einige Figuren über die Potenzen, als die von drey und die von fünf Fuß: wobey er uns zeigte, daß sie der Länge nach mit der Potenz eines Fußes nicht im Gleichmaaß stünden. Und nachdem er auf die Art eine nach der andern durchgenommen hatte, bis auf die Figur von siebenzehn Fuß, so blieb er dabey stehen. Wir dachten daher folgendes: weil die Potenzen der Zahl nach doch unendlich (unbestimmlich) scheinen, so muß man versuchen, sie in einen einzigen Begriff zusammen zu fassen, wodurch man alle diese Potenzen zugleich benennt. S. Habt ihr denn einen solchen gefunden? Th. Mir scheint es; siehe aber auch du. S. Rede. Th. Wir haben alles, was Zahl heißt, zwiefach eingetheilt. Diejenige, welche in gleichen malen gleich werden kann, haben wir, in Vergleichung

mit

mit der Figur eines Vierecks, die Quadrat- und gleichlinichte Zahl genannt. S. Und das ist gut. Th. Alle Zwischenzahlen hingegen, wozu drey, fünfe und jede Zahl gehört, die nicht in gleichen Malen gleich gemacht werden können, sondern entweder größer in wenigen; und kleiner in vielen malen sind, und allezeit eine größere und kleinere Seite in sich halten, sind wegen der Vergleichung mit der länglichten Figur ein arithmetisches Oblongum von uns genannt worden. S. Vortreflich. Aber wie nun weiter? Th. Alle Linien, welche die gleichseitige und plane (planum) Zahl quadriren, beschrieben wir als eine Länge; als Potenzen aber alle Linien, welche zum Maaß des arithmetischen Oblongum dienen, weil sie der Länge nach nicht mit jenen in ein Gleichmaaß gebracht werden können, sondern nur mit den arithmetischen Planis, welche sie zu machen im Stande sind. Auf eine ähnliche Art sind wir mit den festen Körpern verfahren. S. Das scheint mir so gut, als je ein Mensch es machen kann, meine Kinder. Theodor scheint sich mir daher gar keines falschen Zeugnisses schuldig gemacht zu haben. Th. Ja, Sokrates, ich kann aber deine Frage über die Wissenschaft nicht so beantworten, wie ich über Länge und Potenz geredet habe, ob mir gleich deine Frage so etwas zu wollen scheint; daher scheint das Zeugniß des Theodors doch wieder unwahr.

S. Wie das? gesetzt, er lobte dich wegen des Laufs, und sagte, er habe noch nie einen Jüngling gefunden, der so schnell laufen könnte; und du liefest nun darauf, würdest aber von einem an Jahren, und darum auch an Schnelligkeit im Laufen, dir Ueberlegenen übertroffen, hieltest du darum das Zeugniß des Theodors für weniger wahr? Th. Nein. S. Glaubst du denn aber, daß die Erfindung dessen, was Wissenschaft sey, wie ich eben vorhin sagte, wenig bedeute, und nicht vielmehr die Sachen betreffe? Th. Beym Jupiter freylich, die allerhöchsten. S. So sey denn getrost für dich selbst, und glaube, daß Theodors Zeugniß nicht leer sey. Beeifere dich aber auf alle Weise, sowol die Natur anderer Dinge, als auch besonders der Wissenschaft, was diese sey, zu fassen. Th. Wenn nur Beeiferung nöthig ist, Sokrates, so wird die Sache klar werden.

S. Nun wohl denn! Weil du den Anfang der Erklärung so gut gemacht hast, so versuche deine eigene Antwort über die Potenzen nachzuahmen, und gleichwie du diese, so viel ihrer auch an der Zahl sind, unter einen Begrif gebracht hast: so fasse auch die vielfache Zahl der Wissenschaften unter eine Erklärung. Th. Du kannst versichert seyn, Sokrates, daß, seitdem ich höre, daß man sich mit gewissen Fragen von dir herum trägt, ich mehr als einmal darüber

über nachgedacht habe; allein bis jetzt habe ich mich weder selbst überreden können, daß ich etwas Befriedigendes hierüber zu sagen im Stande sey, noch habe ich einen andern hierauf so antworten hören, wie du es verlangst: doch aber gebe ich noch nicht allen Gedanken einer künftigen Antwort auf. S. Du leidest Geburtsschmerzen, theurer Theätet, weil dein Gemüth nicht leer, sondern schwanger ist. Th. Das weiß ich nicht, Sokrates; ich sage dir nur, wie es mir gegangen ist. S. Hast du denn gar nicht gehört, simpler Jüngling, daß ich der Sohn einer würdigen und gestrengen Hebamme bin, der Phänarete? Th. Das habe ich schon gehört. S. Auch gehört, daß ich dieselbe Kunst treibe? Th. Gar nicht. S. So sey versichert, daß ich es thue. Doch sage andern hievon nichts. Denn bisher, Freund, hat noch keiner gewußt, daß ich diese Kunst besitze. Und weil die Leute dieses nicht wissen, so erzählen sie es auch nicht von mir; wohl aber, daß ich der sonderbarste Mann sey, der die Menschen in lauter Zweifel führe. Hast du auch dieses vernommen? Th. Ja. S. Soll ich dir hievon die Ursache sagen? Th. o Ja.

S. Bedenke nur alles das, was die Hebammen angeht, so wirst du leicht begreifen, was ich sage. Du weißt ja doch, daß keine einzige Hebamme andern in Geburtsnöthen hilft, so

lange

lange sie selbst noch empfangen und gebehren kann, sondern nur solche dazu gebraucht werden, die nicht mehr gebehren können. Th. Richtig. S. Dieses soll von der Diana so veranstaltet seyn, welche, ob sie gleich selbst nie gebohren hat, doch die Schutzgöttin der Gebehrenden ist. Den Unfruchtbaren hat sie daher nicht erlaubt, Geburthshülfen zu leisten, weil die menschliche Natur zu schwach ist, als daß sie eine Kunst treiben könnte, wovon sie selbst nie Erfahrung gehabt hat: vielmehr hat sie denen dies Geschäft anvertrauet, die wegen ihres Alters selbst nicht mehr gebehren, um ihre eigene Aehnlichkeit mit denselben dadurch zu ehren. Th. Es scheint. S. Ist auch das wahrscheinlich und nothwendig, daß die Hebammen besser, als andere, wissen, welche empfangen haben und welche nicht? Th. Ja sehr. S. Die Hebammen vermögen auch durch gewisse eingegebene Tränke und durch Zaubereyen die Geburthsschmerzen zu erwecken, und sie auch zu lindern, bey welchen sie wollen: sie befördern die Geburt bey solchen, denen es schwer wird, und wenn ein ungewöhnlicher Zufall eine Abortion zu erkennen giebt, so machen sie dieselbe leicht. Th. Das ist wahr.

S. Weißt du auch noch dieses von ihnen, daß sie in Veranstaltung eheliger Verbindungen die größte Geschicklichkeit haben, weil sie als Allkundige in diesen Sachen wissen, welches Frau-

enzimmer und welcher Mann in einer Ehe zusammen gehören, damit die besten Kinder erzeuget werden. Th. Das weiß ich eben nicht. S. Du kannst aber gewiß seyn, daß sie sich hierauf mehr zu gute thun, als auf ihre Geschicklichkeit die Nabelschnur abzuschneiden. Bedenke nur: Hältst du es für zwey verschiedene, oder für eine und dieselbe Kunst, die Früchte der Erde zu warten und sie zu sammeln, und auch zu wissen, welches Erdreich und welche Pflanzen und Saamen zusammen gehören? Th. Nicht für zwey, sondern für eine und dieselbe Kunst. S. Und wenn wir dieses nun auf eine Frau anwenden, lieber Freund, glaubst du, daß das eine Geschäft für diese, und das Sammeln, als das andere für jene Kunst gehöre? Th. Das hat keinen Schein. S. Freylig nicht; aber wegen der unziemlichen und ungereimten Zusammenfügungen eines Mannes und einer Frauensperson, welche den Namen der Kuplerei führen, fliehen die Hebammen vor Ehestiftungen, weil sie sich, als würdige Frauen, fürchten, durch dieses Geschäft wegen jener Schuld zur Verantwortung gezogen zu werden, ob es gleich in der That den Hebammen allein zukommt, gute Eheverbindungen zu veranstalten. Th. Es scheint.

S. So weit gehet also das Amt der Geburtshelferinnen; es ist aber noch geringer, als mein Werk. Trift sich es nicht zuweilen, daß die

die Geburten der Frauen leeren Phantomen gleichen, zuweilen aber auch, daß sie wahr sind? Das ist aber nicht leicht zu unterscheiden; denn wären die Hebammen fähig, das Wahre und Falsche hier immer zu unterscheiden, so hätten sie das wichtigste und vortrefflichste Amt. Meynst du nicht? Th. Ja. S. Bey meiner Kunst, Geburten zu befördern, findet sich nun nicht blos alles das, was bey jenen ist; sondern sie ist darin auch noch übertreffend, daß sie nicht der Weiber, sondern der Männer Geburten zur Welt hilft, und nicht für die Geburten der Leiber, sondern der Seelen Vorsorge beweist. Das allerwichtigste bey meiner Kunst aber ist noch dieses, daß ich vermöge derselben in jedem Fall heraus bringen kann, ob der Verstand eines jungen Menschen ein Phantom und eine Täuschung, oder ein wahres Geschöpf zur Welt bringt. Uebrigens findet sich bey mir auch das, was bey jenen Geburtshelferinnen Statt findet, daß ich selbst kein Kind der Weisheit mehr gebehren kann. Und was mir bereits viele schimpflich vorgeworfen haben, daß ich nur andere frage, und selbst auf nichts antworte, weil ich nichts gewisses weiß, das ist nicht ohne Grund. Die Ursache hievon ist aber diese, daß ein Gott mich treibt, fremde Geburten zu befördern, aber etwas Eigenes zu gebehren mich hindert. Daher bin ich denn selbst zu nichts weise genug, so wenig ich irgend eine Erfindung der Art vorzeigen kann,

die man als ein wahres Kind meiner Seele ansehen könnte. Unter denjenigen hingegen, welche mit mir umgehen, scheinen einige anfangs zwar sehr unwissend, alle aber, denen Gott beystehet, machen, wenn sie den Umgang mit mir fortsetzen, so große Fortschritte, daß so wol sie selbst, als andere, sich höchst darüber wundern müssen. Und auch das ist klar, daß sie von mir nie etwas gelernt haben, sondern daß sie aus sich selbst diese mannigfaltigen und schönen Kenntnisse gefunden haben, die sie als ein Eigenthum besitzen. Daß sie aber zur Geburt gekommen sind, daran ist Gott und ich Schuld. Dieses ist daraus klar. Schon viele, welche von dieser meiner Kunst nichts wußten, und die sich selbst alles zuschrieben, und, weil sie mich entweder zu gering achteten, oder von andern angereizt, mich früher verließen, als sie hätten thun sollen, haben, nachdem sie von mir gewichen waren, so wohl bey allen nachmaligen Geburten abortirt, wegen ihrer unglücklich getroffenen Verbindung, als auch diejenigen Geburten, die meine Kunst befördert hatte, durch heillose Erziehung gänzlich verdorben; sie haben Täuschungen und Phantomen höher, als das Wahre geschätzt, und so ist es zuletzt mit ihnen dahin gekommen, daß sie, so wohl sich selbst als andern, nichts zu wissen scheinen. Einer aus dieser Zahl ist Aristides, Lysimachus Sohn, und noch sehr viele andere. Wenn diese nachmals von neuen wieder kommen

und

und meinen Umgang suchen, und das höchste darum thun, was man nur thun kann, so hält mich mein Schutzgeist ab, mit einigen umzugehen, bey andern aber läßt er es geschehen: und diese nehmen abermals, wie vorhin, zu. Auch begegnet meinen Gesellschaftern eben dieses wie den schwangern Weibern, daß die Zweifel, womit sie angefüllt sind, ihnen Nacht und Tag viel heftigere Geburtsschmerzen, als jenen machen; und eben diesen Geburtskampf kann meine Kunst beschleunigen und wieder zur Ruhe bringen. So verhält es sich nun mit diesen.

Zuweilen aber, Theätet, finde ich welche, die, weil sie mir nicht schwanger zu seyn scheinen, meiner Kunst nicht bedürfen, diese suche ich aus bestem Wohlmeynen mit andern gleichsam ehelich zu verbinden, und mit Gott errathe ich sehr glücklich, welche Verbindungen ihnen am vortheilhaftesten sind. Von solchen habe ich bereits viele an den Prodikus, und viele andere an andere weise und göttliche Männer ausgestattet.

Ich habe mich, bester Freund, darum so weit über diese Sache ausgebreitet, weil ich muthmaße, daß du, wie du auch selbst nicht leugnest, nach einiger Empfängniß Geburtsschmerzen leidest. Begieb dich also zu mir, als dem Sohn einer Hebamme, der auch selbst diese Kunst versteht; und suche daher, so viel du nur immer

kannst, auf meine Fragen zu antworten. Ja wenn ich etwas unter deinen Reden bemerke, was ich nicht für wahr, sondern für ein Phantom halte, und es dir alsdenn entreiße und wegwerfe; so erbittere dich darüber nicht, wie die Erstgebehrenden in Absicht ihrer Kinder thun. Denn, bester Mann, schon viele haben solche Gesinnungen gegen mich angenommen, daß, sobald ich ihnen ein Hirngespinnst entrisse, sie auch wol beißend mich anfallen würden, weil sie nicht glauben können, daß ich aus gutem Wohlmeynen dieses thue; sie sind weit entfernt, einzusehen, daß kein Gott gegen die Menschen böse gesinnt seyn, und daß auch ich aus keiner bösen Absicht dergleichen thue. Mir aber ist es auf keine Weise erlaubt, entweder zur Lüge Ja zu sagen, oder die Wahrheit nicht zu offenbaren. Mache also abermals einen Versuch, Theätet, zu sagen, was Wissenschaft sey. Wende mir ja nicht ein, daß du dazu nicht im Stande seyst; denn wenn Gott will, und du dich ermannest, so wirst du dazu im Stande seyn.

Th. Wenn jemand nach solchen Aufforderungen, wie du thust, Sokrates, sich nicht auf alle Weise bestreben wollte, zu sagen, was er weiß, so müßte er sich ja schämen. Mir scheint also derjenige, der etwas weiß, das, was er weiß, zu empfinden, und, wie es mir jetzt vorkommt, ist Wissenschaft nichts anders, als Empfin-

pfindung. S. Das ist hübsch und brav geantwortet, mein Sohn. So muß derjenige reden, der etwas erklären will. Nun laß uns aber gemeinschaftlich untersuchen, ob diese Erklärung eine wahre, oder windige Geburt sey. Die Wissenschaft, sagst du, ist Empfindung? Th. Ja. S. Du scheinst allerdings keine schlechte Erklärung von der Wissenschaft gegeben zu haben; vielmehr hat auch Protagoras eben dieselbe gegeben, nur hat er eben das unter einer andern Wendung gesagt. Denn er drückt sich aus, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey; der wirklich vorhandenen, daß sie sind, und der nicht vorhandenen, daß sie nicht sind. Du hast dies ja wol gelesen? Th. Ich habe es oft gelesen. S. Will er nicht ohngefehr das sagen, daß alle und jede Dinge für mich so sind, wie sie mir scheinen; und für dich wieder so, wie sie dir scheinen? du aber bist ein Mensch, wie auch ich. Th. Das ist meine Meynung allerdings. S. Billig muß dir nun ein weiser Mann nicht in den Wind zu reden scheinen. Ihm mögen wir also folgen.

Fügt es sich nicht zuweilen, daß, wenn derselbe Wind wehet, einer von uns Schauder empfindet, der andere nicht? und der eine mäßig, der andere heftig? Th. Ja wohl. S. Wie sollen wir nun den Wind alsdenn an und für sich selbst nennen, kalt oder nicht kalt? oder sollen

wir mit dem Protagoras glauben, daß er dem, der Frost hat, kalt sey; nicht aber dem, der keinen hat? Th. Es scheint. S. Scheint er auch jedem von beiden so? Th. Ja. S. Ist das Scheinen aber nicht Empfinden? Th. Das ist es. S. Phantasie und Empfindung ist also bey Wärme und allem Aehnlichen dasselbe; denn wie ein einzelner Mensch die Dinge empfindet, eben so scheinen sie ihm auch zu seyn. Th. Wie mich dünkt. S. Empfindung kommt also von dem, was allezeit ist, und sie ist keinem Truge unterworfen, in so fern sie Wissenschaft ist. Th. Es scheint.

S. Bey den Grazien, war Protagoras nicht ein vollkommener Weiser, der uns geringen Leuten aus dem Volk dieses nur räthselhaft bedeutet, seinen Schülern hingegen ins geheim wirklich erkläret hat? Th. Wie verstehest du das, Sokrates? S. Ich will es dir sagen. Es betrift keinen unbedeutenden Satz. Er will, daß keine einzige Sache, an und für sich genommen, ein Eins sey; noch daß man irgend einer Sache, welche sie auch sey, eine Eigenschaft mit Recht beilegen könne; sondern daß, wenn man eine Sache groß nenne, sie sich auch als klein zeigen werde, und als leicht, wenn man sie schwer nenne, und so mit allen übrigen Dingen; so daß eine Sache weder als ein Eins, noch als etwas von einer gewissen Beschaffenheit zu betrach-

trachten sey, noch irgend eine Prädikation von ihr gelte: sondern daß vielmehr durch Versetzung, durch Bewegung und gegenseitige Vermischung alles das entstehe, wovon wir sagen, es ist, welches eigentlich nicht recht gesprochen sey; denn niemals sey etwas (in einem dauernden Zustande,) sondern es werde immerfort erzeugt. Hierüber sind alle Weisen eins, den einzigen Parmenides ausgenommen, wie sie auf einander gefolgt sind, Protagoras und Heraklit und Empedokles, wie auch die vortrefflichsten der Dichter in beider Dichtungsart; Epicharmus in der Komödie, und Homer in der Tragödie, welcher sagt: Oceanus ist der Götter Vater, und Tethis ihre Mutter. Er sagt also, daß alles erzeugt sey durch Abfluß und Bewegung. Glaubest du nicht, daß er dieses sage? Th. Allerdings.

S. Wer könnte nun einem so starken Heerzuge, deren Anführer selbst Homer ist, noch entgegen zweifeln, wenn er nicht lächerlich werden wollte? Th. Nicht leicht, Sokrates. S. Freilich nicht, Theätet; denn auch die Beweise für diesen Gedanken sind stark, daß nämlich alles, was uns zu existiren scheint, und das, was durch Erzeugung wird, durch Bewegung entstehe; das Nichtexistiren aber, und das Vergehen durch den Stillstand der Bewegung. Denn selbst die Wärme und das Feuer, wodurch auch das Ue-

brige erzeugt und erhalten wird, werden auch durch Versetzung, vermöge des Reibens, erzeugt. Diese ist aber Bewegung. Wird das Feuer auf die Art nicht erzeugt? Th. Just so. S. Auch das Geschlecht der Lebenden entstehet nach denselben Triebfedern. Th. Wie anders? S. Wie nun? gehen Fertigkeiten des Leibes nicht verloren durch Stillstand und Thatlosigkeit, und werden hingegen durch Uebung und Bewegung vielfältigst erhalten? Th. Gewiß. S. Und besitzt nicht die Seele selbst, vermöge ihrer Fertigkeit durch Erlernung und Studium, welches Bewegungen sind, ihre Kenntnisse, erhält sich und wird vollkommener: da sie bey Thatlosigkeit, worin gänzliche Vernachlässigung und Mangel alles Lernens liegt, nichts lernen kann, sondern auch das, was sie in diesem Zustande gelernet hat, wieder vergessen muß? Th. Allerdings sehr wahr. S. Bewegung ist also für die Seele und für den Leib ein Gut, Unthätigkeit aber ein Uebel. Th. Es scheint.

S. Soll ich dich auch noch an die Windstillen und Heiterkeiten des Wetters, und an alles ähnliche erinnern, daß nämlich durch den Mangel an Bewegung die Dinge in Fäulniß gerathen und verderben, durch Bewegung hingegen erhalten werden? Und soll ich alle diese Beweise noch durch den letzten und höchsten bekräftigen, indem ich von dir das Geständniß erzwinge,

daß Homer unter seiner goldenen Kette nichts anders, als die Sonne verstehe und anzeige? denn wenn Himmel und Sonne in ihrer umlaufenden Bewegung bleiben, so erhält sich alles bey Göttern und Menschen: stünde dieses aber, gleichsam gefesselt, stille, so müßten alle Dinge zerrüttet werden, und, wie man sagt, über und unter gehen. Th. Ich glaube, Sokrates, daß Homer das, was du sagst, anzeigen wolle.

S. Zuerst, mein Bester, suche die Sache nach diesem Verhältniß an den Augen zu begreifen; daß nämlich das, was du weiße Farbe nennst, weder außer deinen Augen, noch in denselben etwas besonders sey; auch bestimme demselben keinen gewissen Ort der Existenz, denn sonst hätte dieses schon eine gewisse Ordnung und Bestand, und wäre also nicht in der entstehenden Zeugung. Th. Allein wie das? S. Laß uns dem kurz vorher angegebenen Satze nachgehen, daß keine Sache, an und für sich selbst genommen, ein Eins sey. Auf die Art werden wir sehen, daß das Schwarze, wie das Weiße, und jede andere Farbe durch die Richtung der Augen auf eine damit übereinstimmende Bewegung entstehe: und alles das, was wir diese oder jene Farbe nennen, wird weder das Auge, was sich darauf richtet, noch der Gegenstand, worauf die Richtung des Auges fällt, seyn, sondern etwas, das zwischen beiden in der Mitte stehet,

und

und auf jedes Geschöpf eigenthümlich wirkt. Möchtest du wol behaupten, daß eine jede Farbe einem Hunde, uud jedem andern Thiere eben das zu seyn scheine, was sie dir scheint? Th. So wahr ich lebe, nein. S. Möchtest du aber das wol behaupten, daß eine Sache, welche sie sey, einem andern Menschen ähnlich, wie dir, scheine; oder vielmehr, daß sie dir selbst nicht einmal allezeit als dieselbe erscheine, wie du selbst nie in gleichem Zustande bist? Th. Dies kommt mir wahrscheinlicher vor, als jenes.

S. Wenn also das Werkzeug, wonach wir abmessen, oder wodurch wir eine Sache berühren, groß oder weiß oder warm wäre; so müßte es, auf einen andern Gegenstand gelenkt, sich nicht ändern, wenn sein Zustand selbst sich nicht abänderte: und wiederum müßte der nach einem Organ gemessene, oder durch dasselbe berührte Gegenstand sich nicht ändern, sobald er eine der bestimmten Eigenschaften hätte, wenn ein anderes, oder dasselbe auf irgend eine Art afficirte Organ darauf angewandt würde, in so fern der Gegenstand selbst ohne alle Affection bliebe. Denn sonst, o Freund, würden wir gegenwärtig gezwungen werden, höchst sonderbare und lächerliche Dinge sehr willig zuzugeben, wie Protagoras und jeder, der mit ihm einerley zu behaupten sucht, sagen würde. Th. Wie und wovon redest du? S. Nim ein kleines Beyspiel,

und

und du wirst alles verstehen, was ich will. Wenn du sechs Würfel setzest, und viere gegen über, so sagen wir, daß die sechse eine größere Zahl enthalten, und die ganze Zahl viere um die Hälfte übertreffen; setzest du aber zwölfe gegen über, so ist die Zahl sechse geringer, und nur die Hälfte der zwölfe. Anders zu reden kann man nicht zugeben, oder würdest du es zugeben? Th. Ich nicht.

S. Wie nun? Wenn Protagoras oder ein anderer dich so fragte, sage mir doch, Theätet, kann sich eine Sache wol anders vergrößern oder verringern, als durch Vermehrung? Was würdest du antworten? Th. Wenn ich, Sokrates, blos nach dem, was mir in Rücksicht auf die eben gemachte Frage scheint, antworte; so werde ich sagen, daß es auf keine andere Art geschehen könne; sehe ich hingegen auf die erstere, so werde ich, um mir selbst nicht zu widersprechen, antworten, daß es wol auf andere Art geschehen könne. S. Bey der Juno, o Freund, eine schöne und unvergleichliche Antwort. Wenn du indessen Ja sagst, so wird dieses mit einem Ausspruche beym Euripides übereinkommen: unsere Sprache wird sich vor aller Widerlegung sichern können, nicht aber so die Gedanken *). Th. Richtig. S. Wären wir, ich und du, Männer von

ge-

*) Hippolytus sagt beym Euripides: „die Zunge hat geschworen, aber das Herz hat den Eid nicht gethan“.

gewaltiger Weisheit, und hätten alle Quellen der Gedanken schon ergründet, so bliebe weiter nichts übrig, als daß wir nach unserm Reichthum unsere Kräfte gegen einander versuchten, und sophistisch wider einander stritten, indem der eine durch seine Gründe die Gründe des andern bekämpfte. Nun aber wollen wir als Idioten, unsere Gedanken zuerst an und für sich betrachten, was sie sind, ob sie unter einander harmoniren, oder nicht. Th. Das wünschte ich sehr. S. Auch ich.

Da dieses nun also ist, wollen wir nicht ganz ruhig als Leute, die alle Muße hiezu haben, die Untersuchung von neuen anfangen, ohne daß wir mißzufrieden werden, sondern wirklich bey uns selbst nachforschen, was das wol für Bilder seyn mögen, die sich unserer Seele darstellen? Nach deren genauer Beachtung werden wir, wie ich glaube, den Ausspruch thun, daß nie eine Sache weder größer noch kleiner werde, weder der Materie, noch der Zahl nach, so lange sie selbst sich selbst gleich bleibt. Meynst du nicht auch so? Th. Ja. S. Ferner, daß das, welches weder Zuwachs noch Abnahme leidet, auch weder vermehrt, noch verringert werde, sondern sich immerfort gleich sey. Th. Sehr richtig. S. Soll nicht auch dieses als das Dritte gelten? daß das, was vorher nicht war, sondern nachher ist, ohne vorgegangene oder noch währende

Er-

Erzeugung unmöglich sey? Th. Es scheint ja. S. Diese drey zugegebenen Sätze streiten nun, wie ich glaube, selbst mit sich selbst in unserer Seele, wenn wir von den Würfeln reden, oder behaupten, daß ich in diesem meinem Alter, während des Ablaufs eines Jahrs, ohne weder Zuwachs noch Abnahme, noch sonst das Gegentheil von dir, der du jünger bist, als ich, darin erfahren zu haben, jetzt größer, nachmals aber kleiner sey, als du, so daß meine Masse nicht verringert, sondern die deinige vermehret worden. Denn ich bin nachmals, was ich vorher nicht war, weil ich es nicht geworden bin; denn ohne etwas zu werden, kann niemand etwas geworden seyn. Hätte ich aber nichts von meiner Masse verloren, so könnte ich auch um nichts kleiner geworden seyn *). So werden wir zu unzähligen Dingen noch unzählig andere

auf

*) Man würde sich wundern, daß Protagoras und andere Sophisten durch solche Dinge sich haben torquiren können, wovon man glauben sollte, daß jeder Idiot sie zu beantworten im Stande sey, wenn man nicht bedächte, daß kein Zeitalter von Erscheinungen leer ist, wovon eben das gilt. Jene Sophisten folgerten aus den beständigen Abänderungen und Modificationen der Dinge eben so unrichtig, daß die Dinge keinen positiven Grund oder Bestand hätten, als andere aus der Mannigfaltigkeit des Scheinens die Wahrheit des Seyns widerlegen zu können glaubten. Beide bedachten nicht, daß ohne das Positive oder Wirkliche der Dinge, welches der Grund zu den

abso-

auf die Art annehmen müssen, wenn wir dieses einmal haben gelten lassen. So rede denn einmal, Theätet, denn du scheinst mir in diesen Sachen nicht ganz unerfahren zu seyn.

Th. Bey den Göttern, Sokrates, ich erstaune über die Maaßen, was alles aus diesen Dingen werden kann, und wenn ich zuweilen mit Ernst darauf achte, so werde ich ganz mit Dunkel überzogen. S. Theodor scheint die Natur deines Geistes, Freund, nicht übel beschrieben zu haben. Denn Verwunderung ist den Philosophen sehr natürlich; und eben sie ist der Anfang aller Philosophie. Es scheint daher auch, daß derjenige, welcher die Iris zur Tochter des Thaumas *) gemacht hat, die Genealogie nicht übel getroffen habe. Begreifst du indessen nun schon,

---

absoluten Begriffen hergiebt, eben so wenig Verhältnisse nach Zahl und Größe und Licht und Schatten möglich wären, als die Modificationen des Scheinens, ohne etwas Seyendes sich gedenken ließen. Wäre die Zahl viere nicht etwas an und für sich selbst, so könnte sie mit einer andern verglichen, weder größer noch kleiner seyn; hätte das Weiße nicht eine bestimmte Summe von Licht, so könnte es weder dunkler seyn, als das noch weißere, noch heller, als das dunklere, u. s. f.

*) Thaumas (von θαυμαζειν, sich verwundern,) ist ein characteristischer Name, wodurch die Wirkung der Sache ausgedruckt wird. Der Begrif dieser Personification ist leicht. Der gefärbte Bogen des Himmels ist eine wunderbare Sache, oder viel-

schon, warum diese Dinge so sind, als ich sie nach Voraussetzung der Grundsätze des Protagoras beschrieben habe, oder bist du so weit noch nicht? Th. Noch glaube ich nicht. S. Du wirst mir also Dank wissen, wenn ich mit dir den wahren Sinn des Mannes, oder vielmehr der berühmten Männer, der versteckt ist, zu erforschen suche. Th. Wie sollte ich dir dafür nicht sehr großen Dank wissen? S. So siehe dich denn rund um, damit kein Profaner uns zuhöre. Ich meine damit solche, die nichts als wirklich glauben, als was sie fest mit ihren beyden Händen greifen können, und die weder unsichtbare Wirkungen noch Erzeugungen, noch irgend etwas

---

vielmehr ein Phänomen, das in Verwunderung setzen kann; also muß die erzeugende Ursache dieses Phänomens ähnlicher Natur seyn, nach dem alten Satz, die Wirkung ist ihrer Ursach ähnlich. Darum heißt der Vater der Iris, d. i. die Ursache derselben, Thaumas, der Wundervolle. Bey den Worten, Verwunderung ist der Anfang aller Philosophie: wird man sich des ganz entgegengesetzten Ausspruchs, nil admirari, erinnern. Allein man muß merken, daß Plato eigentlich so viel sagen wolle, daß Niemand zum Nachdenken über eine Sache gebracht werden könne, wenn sie nicht zuerst nach dem, was sie ist, wunderbar, u. s. auf seine Aufmerksamkeit gewirkt hat. Hieran wird Niemand zweifeln. Denn wie sollte jemand über eine Sache philosophiren, die er nie beachtet, nie daran gedacht hat, deren Wunderbares, Außerordentliches, Schönes, Großes — seiner Aufmerksamkeit nie interessant gewesen ist?

was Unsichtbares unter das rechnen, was Daseyn hat. Th. Du führst mich da auf Menschen, Sokrates, die ganz unbiegsam und hartnäckig sind. S. Dazu sind sie, mein Kind, auch sehr rüde; die große Zahl jener übrigen hingegen, deren Geheimnisse ich dir erklären will, ist viel ausgeschmückter.

Ihr Grundsatz aber, woraus sie alles andere, auch das was wir bisher angeführt haben, zusammen setzen, ist dieser; das All ist Bewegung, und sonst ist weiter gar nichts. Es giebt aber zwey Arten von Bewegung, deren jede ein Unendliches der Zahl nach in sich hält, die eine mit dem Vermögen zu wirken, und die andere mit der Empfänglichkeit zu leiden. Aus ihrem gemeinschaftlichen Zusammentreffen und Anregungen bildet sich eine unzählbare Menge von Erzeugungen, die man unter zwo Arten bringen kann. Die eine enthält das Empfindbare; die andere die Empfindung, welche mit den Gegenständen der Empfindung zusammen trift, und zugleich mit erzeugt wird. Diese empfindliche Regungen kennen wir unter den Namen des Sehens und Hörens und Riechens, des Kaltseyns, der Wärme, der Vergnügen und Traurigkeiten, der verschiedenen Arten der Begierden und Furcht, unzählige andere ungerechnet; wovon einige namenlos, eine große Menge aber benannt sind. Die Art des Empfindbaren stehet wieder mit einer

jeden Art der sinnlichen Regungen in Verwandschaft; alle mögliche Farben mit allen möglichen Arten zu sehen, imgleichen die Töne mit den Arten des Gehörs, und so die übrigen Empfindbarkeiten, die mit den übrigen Arten zu empfinden auf gleiche Weise verwandt sind.

Kannst du nun, Theätet, das Verhältniß des jetzt Angeführten zu dem Vorhergehenden begreifen? Th. Nicht sehr, Sokrates. S. Nun so merke genau auf den Schluß des Raisonnement. Es soll eigentlich angezeigt werden, daß alle diese Dinge, wie wir gesagt haben, in Bewegung stehen, und daß in ihrer Bewegung so wol Schnelligkeit als Langsamkeit sich finde; daß alles Langsame sich in demselben Punkt bewege, und durch seine Bewegung die nahen Gegenstände treffe, und sie so erzeuge: was aber so erzeugt wird, ist langsamer. Was hingegen Schnelligkeit hat, trift mit seiner Bewegung in die Fernen, und erzeugt so: was nun so erzeugt wird, ist schneller. Denn es wird fortgetrieben, und in dem Fortstoß liegt die Natur der Bewegung. Wenn nun das Auge und ein anderer zum Auge sich schickender Gegenstand in Vereinigung kommen, und beide sowol das Weiße als die damit harmonirende Empfindung erzeugt haben, die nie entstanden seyn würde, wenn so wol das eine, wie das andere von beyden, auf einen andern Gegenstand getroffen

hätte: alsdenn gerathen beyde Dinge innerhalb des Zwischenraums in eine treibende Bewegung, das Sehen fährt aus den Augen, das Weisse aus dem die Farbe erzeugenden Gegenstande, und alsdenn siehet das Auge, nachdem es mit der Vision angefüllt ist, und wird keine Vision, sondern ein sehendes Auge: auf gleiche Weise wird das, was zu derselben Zeit die Farbe erzeugt hatte, nachdem es mit der Weisse angefüllt ist, nicht Weisse (in abstracto) sondern ein Weißes (album) sey es Holz, oder Stein, oder was es wolle, das den Schein dieser Farbe angenommen hat *). Eben so muß man von den übri-

*) Augen und Farbegebende Körper rechnet Plato unter die Dinge, welche in die Ferne wirken, wenigstens die ersten. Die Entstehungsart der Empfindung von einem gewissen Kolorit erklärt er so. Augen und ein Gegenstand müssen zusammen treffen, die in einer gegenseitigen Richtung gerade auf einander wirken. Innerhalb des Zwischenraums, zwischen dem Auge und dem Gegenstande entstehet eine gegenseitigtreibende Bewegung, so daß etwas Sehendes ausfährt, was nicht nackt, sondern, weil es mit den Emanationen des Gegenstandes in Verbindung gekommen ist, als Vision des Weißen, u. f. zum Auge zurückkehrt, das Auge damit erfüllt, obgleich das Auge nun nicht weiße Vision ist, sondern nur ein weiß sehendes Auge. Eben so soll die Sichtbarkeit des Weißen durch die Vereinigung der Emanationen des Gegenstandes mit den Emanationen des Auges das werden, was es zu seyn scheint. So muß man die Worte: τοτε δη μεταξυ φερομενων (ομματων και αλλ τινος), της μεν οψεως προς των οφθαλμων, της δε λευκοτητος, προς τα

übrigen Dingen, von harten, warmen und allen andern denken, daß nämlich keines derselben an und für sich solche Eigenschaften habe; sondern daß sie, wie wir vorhin sagten, durch ihre gegenseitige Mittheilung der Bewegung insgesammt aufs mannigfaltigste erzeugt werden.

Denn wirklich kann man sich, wie man sagt, mit festem Grunde gar kein abgesondertes Ding als in Handlung oder Leiden daseyend vorstellen. Denn nichts ist wirkend, ehe es mit dem, was diese Wirkung von ihm leidet, in Verbindung kommt; und eben so wenig ist etwas leidend, ehe es mit dem zusammen trift, wodurch auf es gewirkt wird. Auch wird das, was in Verbindung eines gewissen Gegenstandes handelnd ist, als leidend sichtbar, wenn es auf etwas anderes trift: so daß denn, nach diesem allen, keine Sache als abgesondert, an und für sich selbst ein Eins ist, wie wir anfangs gesagt

---

τε συναποτικτουτος το χρωμα, ὁμεν οφθαλμος αρα οψεως εμπλεως εγενετο, και ὁρᾳ κ. τ. λ. wohl verstehen. Οψις und Λευκοτης sind die beyden Extracte aus dem Auge und dem Gegenstande, ihre Vereinigung macht, daß das Auge weißsehend, und der Gegenstand weißscheinend wird. Προς hat also hier die Bedeutung des Ex, welches nicht sehr selten ist. Will man es aber auf, zu und ferner übersetzen, so wird die Erklärung schwerer, und man muß doch, um wenigstens der sophistischen Erklärung einen sophistischen Grund zu geben, auf jene Erklärung zurückkommen.

haben, sondern immerzu durch Zeugung etwas Verhältnißmäßiges wird, wo man also das Wort Seyn ganz und gar aufheben muß. Ob wir uns gleich oft und noch kurz vorhin genöthigt gesehen haben, dieses Wort wegen unserer Gewohnheit und Unwissenheit zu gebrauchen: so soll man dieses doch nicht, wie die weisen Leute sagen, und gar kein Prädikat zulassen, so daß, wenn ich von einem andern, oder von mir rede, ich nicht sagen darf, ich sey dieses oder jenes, noch sonst einen Namen gebrauchen darf, der einen daurenden Zustand anzeigt: sondern daß man der Natur gemäß sagen müsse, die Dinge werden erzeugt und geschaffen, sie gehen unter und werden abgeändert; weil, so oft jemand in seinen Reden etwas Bestandhabendes ausdrückt, ein solcher, in so fern er dieses thut, leicht widerlegt werden könne. Auf die Art muß man denn reden, so wol von den einzelnen Theilen der Dinge, als von den aus der Vereinigung vieler Theile bestehenden Körpern, die man Mensch, Stein, animalische Individuen und Arten nennt.

Findest du Gefallen an diesen Meynungen, Theätet, und wäre ihr Geschmack dir wol lieblich?

Th. Ich weiß nicht, Sokrates. Denn auch an dir selbst kann ich nicht merken, ob du dieses sagst, weil es dir scheint, oder nur um mich zu erforschen. S. Hast du denn schon vergessen,

Freund,

Freund, daß ich gar nichts weiß, und von solchen Dingen nichts, als etwas mir Eignes hervorbringe, sondern hierin ganz unfruchtbar bin? Ich suche aber deinen Gedanken zur Geburt zu helfen, und darum versuche ich Zauberey bey dir, und halte dir alle Meynungen der Weisen vor, damit du sie kostest, bis ich deine eigene Lehre ans Licht gezogen habe. Ist diese nun erst zur Welt gebracht, so will ich alsdenn untersuchen, ob sie einer Windgeburt, oder einem wahren Kinde gleicht. Indessen fasse du selbst Muth, und halte aus, und antworte auf meine Fragen just, wie es dir scheint. Th. So frage denn. S. Sage mir also abermals, ob es dir scheint, daß gar nichts sey, sondern daß alles Gute und Schöne, ja alles, was wir bisher durchgegangen sind, immerfort erzeugt werde? Th. Mir scheint das alles, nachdem ich deine Erklärung so darüber gehört habe, bis zum Erstaunen Grund zu haben; und ich denke also, wir müssen die Sache so annehmen, wie du sie vorgestellt hast.

S. Wir dürfen aber nicht übergehen, was uns noch davon übrig ist, Wir müssen noch von Träumen und Krankheiten, und unter andern auch von Raserey reden, von dem, was man verkehrt hören, oder verkehrt sehen, oder überhaupt verkehrt empfinden nennt. Denn du weißt vielleicht, daß durch alle diese Zustände die ganze

bisher angeführte Rede unwidersprechlich widerlegt zu werden scheint, weil wir die täuschendsten Empfindungen von der Welt darin erfahren. Ja es fehlt so sehr, daß das, was einem jeden scheint, deswegen auch seyn sollte, daß vielmehr ganz im Gegentheil von allem, was scheint, nichts ist. Th. Es ist vollkommen wahr, was du sagst, Sokrates. S. Was bleibt also, mein Kind, demjenigen für sich zu sagen noch übrig, welcher annimmt, die Empfindung sey Wissenschaft, und alles, was einem jeden scheint, das sey auch für denjenigen, welchem es scheint? Th. Ich fürchte mich, Sokrates, zu sagen, daß ich nichts zu antworten wisse, weil du eben vorhin, da ich dieses auch sagte, mich abgeschreckt hast. Wenn ich indessen die Wahrheit sagen soll, so wäre ich nicht im Stande zu leugnen, daß Rasende und Träumende sich sehr leicht falsche Vorstellungen einbilden, indem einige wol Götter zu seyn vermeynen, andere sich einbilden, sie wären befiedert und flögen.

S. Besinnst du dich denn nicht auch auf diesen Streit, der über diese Dinge, besonders über die Zustände des Schlafs und des Wachens geführt wird? Th. Auf welchen? S. Den du schon oft, wie ich glaube, von denen gehört hast, welche die Frage aufwerfen, durch welchen Beweis man wol klar machen könnte, wenn die Frage nämlich selbst während des Schlafs

ge-

geschähe, ob man schlafe und alle Gedanken nur Träume seyen, oder wache und wachend mit einander rede? Th. Ein solches Kennzeichen, Sokrates, wie es seyn muß, um dieses zu beweisen, ist gewiß schwer anzugeben. Denn alle Kennzeichen dieser Art sind einander ähnlich, und stehen in gegenseitiger Uebereinstimmung; weil es gar wohl seyn kann, daß wir eben die Unterredung, die wir bisher gehabt haben, auch im Traum zu halten meynen, und wenn es uns vorkommt, daß wir im Traum Träume erzählen, so findet sich hier die sonderbarste Aehnlichkeit mit jenem Zustande des Wachens. S. Du siehest also, daß es gar nicht schwer sey, Zweifel zu erregen, da man sogar zweifelt, ob etwas Wachen oder Traum sey, und da die Zeit des Schlafens mit der Zeit des Wachens Gleichheit hat; so behauptet unsere Seele in jedem der beiden Zustände, daß die Urtheile, welche sie jedesmal fällt, die wahrsten seyen. Daher erklären wir denn, während derselben Zeit, bald dieses, bald jenes für wahr, und streiten auf gleiche Weise sowol für das Eine, als für das Andere. Th. Das ist völlig so. S. Verhält es sich mit Krankheiten und Rasereyen nicht eben so, nur daß hier nicht gleiche Zeitlänge statt findet? Th. Gewiß. S. Wie nun? wird das Wahre der Sache durch Länge oder Kürze des Zeitraums bestimmt? Th. Das wäre in vieler Absicht lächerlich. S. Kannst du denn sonst etwas Deutliches an-

geben, wodurch sich zeigt, was bey diesen Einbildungen wahr sey? Ich sehe nichts.

S. So höre denn von mir, was etwa diejenigen darüber sagen würden, welche festsetzen, daß das, was scheint, allezeit wahr sey für denjenigen, welchem es scheint. Sie lassen sich aber, wie ich meyne, so vernehmen, indem sie dich fragen, kann wol, Theätet, eine Sache, die auf allen Seiten von einer andern verschieden ist, mit derselben doch irgend ein Vermögen gemein haben? und müssen wir nicht annehmen, daß der Gegenstand unserer Frage nicht sowol in Etwas dem andern gleich; und in Etwas von demselben verschieden, sondern durch und durch verschieden sey? Th. Unmöglich kann eine Sache mit einer andern in Etwas übereinkommen, es betreffe ein Vermögen, oder jedes andere, wenn sie eine ganz andere seyn soll. S. Muß man nicht auch bekennen, daß eine solche ganz unähnlich sey? Th. Mir scheint es. S. Wenn etwas nun, entweder sich selbst, oder einer andern Sache, ähnlich oder unähnlich wird, werden wir denn das Aehnlichgewordene nicht dasselbe, und das Unähnlichgewordene ein Anderes nennen? Th. Nothwendig. S. Haben wir nicht im Vorhergehenden gesagt, daß es viele, ja zahllose wirkende, und eben so auch leidende Dinge gebe? Th. Ja. Und daß, wenn eins bald mit diesem, bald mit jenem sich verbindet,

nicht

nicht dieselben, sondern verschiedene Zeugungen entstehen werden? Th. Ja wohl.

S. Wollen wir nach demselben Verhältniß nicht auch von mir und von dir und von jedem andern reden? wenn ich annehme, Sokrates ist einmal gesund, und wiederum, Sokrates ist krank, sollen wir denn jenen diesem ähnlich oder unähnlich nennen? Th. Wenn du Sokrates, den Kranken, nennest, verstehest du denn nicht den ganzen Sokrates; und eben so, wenn du den gesunden damit vergleichst, auch den ganzen Sokrates? S. Du hast mich ausnehmend gut verstanden; eben das will ich. Th. Er ist ihm also unähnlich, und von ihm unterschieden. S. In so fern unterschieden, als er ihm unähnlich ist? Th. Anders kann er nicht. S. Wirst du vom schlafenden Sokrates, ja von jedem andern, der bisher angeführten Zustände, worin er sich etwa befinden könnte, eben das sagen? Th. Das werde ich. S. Wird nicht ein jedes der Dinge, die, vermöge ihrer Natur, etwas zu wirken im Stande sind, sich ganz anders gegen mich beweisen, wenn es den gesunden Sokrates, als wenn es den kranken findet, und der Gesunde von dem Kranken, da der Kranke vom Gesunden sich unterscheidet? Th. Warum sollte das nicht? S. Und je nachdem ich in dem einen, oder dem andern Zustande bin, werden wir, ich der Leidende, und jenes das Thätige, nicht ganz

ver-

verschiedene Dinge hervorbringen? Th. Freylich.

S. Wenn ich als ein Gesunder Wein trinke, kommt er mir denn nicht angenehm und lieblich vor? Th. Ja. S. Denn nach dem, was wir vorhin angenommen haben, haben wir beyde, das Wirkende und das Leidende, durch den gegenseitigen Trieb unserer vereinigten Bewegung Süßigkeit und Empfindung erzeugt. Und die Empfindung, welche vom Leidenden entspringt, hat die Zunge empfindend gemacht; die Süßigkeit hingegen, welche vom Wein kommt, und im Bezirk desselben in Bewegung gesetzt ist, hat gemacht, daß der Wein der gesunden Zunge so wol lieblich ist, als lieblich scheint. Th. Allerdings ist dieses vorhin von uns so angenommen. S. Wenn er aber auf den kranken Sokrates wirkt, so findet er mich wirklich in einem andern Zustande, als vorhin, und nicht als denselben; denn er hat sich mit einem verbunden, der jenem unähnlich ist. Th. Freilich. S. Diese beiden, Sokrates in diesem Zustande, und der Trank des Weins, erzeugen also etwas verschiedenes: der Zunge nämlich, die Empfindung der Bitterkeit; und dem Weine, eine erzeugte und durch Bewegung getriebene Bitterkeit; der Wein aber wird nicht zur Bitterkeit, sondern bitter; ich hingegen nicht Empfindung, sondern empfindend. Th. Vollkommen richtig. S. Ich werde also nie etwas anderes werden, so lange ich so empfinde;

denn andere Empfindung setzt einen andern voraus, und macht denjenigen, auch zu einem andern. Auch wird jenes, was so auf mich wirkt, nicht, wenn es sich etwa mit einem andern verbunden hat, dasselbe zeugen, und eben so werden. Denn wenn es mit einem andern etwas anders erzeugt, wird es selbst anders werden. Th. Das ist so. S. Eben so wenig werde ich (in solchem Zustande) mir selbst ähnlich werden, als jenes sich selbst ähnlich wird. Th. Gewiß nicht.

S. Nothwendig werde ich daher, wenn ich empfindend werde, einer gewissen Empfindung theilhaftig werden; denn es ist unmöglich, daß jemand empfindend werde, ohne etwas zu empfinden: und jenes wird, wenn es süß oder bitter, oder dergleichen etwas wird, in Beziehung auf etwas dieses werden; denn es ist eben so unmöglich, daß etwas süß, und doch keinem süß werde. Th. Ganz und gar. S. Es folgt also, daß, wir mögen etwas seyn oder werden, wir in Beziehung auf einander dieses sind und werden, da unser Seyn sich nothwendig an unser gegenseitiges Verhältniß knüpft; es knüpft sich aber weder an etwas von den übrigen Dingen, noch an uns selbst; also bleibt nichts übrig, als daß wir dem Seyn nach unter einander verbunden sind. Wenn daher jemand ausspricht, daß etwas sey oder werde, so muß er sagen, daß es für etwas, durch etwas und in Beziehung auf etwas sey oder werde; daß aber etwas in und für sich selbst

ent-

entweder sey, oder sich erzeuge, das darf er weder selbst sagen, noch einen andern sagen lassen, wie nach den Grundsätzen, die wir angeführt haben, angezeigt wird. Th. Auf alle Weise verhält sich das so, Sokrates.

S. Weil also das, was auf mich wirkt, mit mir und mit keinem andern im Verhältniß steht, so habe ich, und kein anderer, die Empfindung desselben. Th Wie anders? S. Mir ist also meine Empfindung wahr; denn sie gehört zu meinem Seyn. Es kommt mir ja aber zu, nach dem Protagoras, die Dinge, die für mich sind, zu beurtheilen, daß sie sind, und die für mich nicht sind, daß sie nicht sind. Th. Es scheint. S. Weil ich mich nun nicht täusche, und mein Bewußtseyn in Absicht dessen, was ist oder erzeugt ist, nicht irret, hätte ich daher nicht auch Wissenschaft der Dinge, wovon ich Empfindung habe? Th. Es kann nicht anders seyn. S. Du hast also sehr schön gesagt, daß Wissenschaft nichts anderes als Empfindung sey; und es kommt fast auf dasselbe hinaus, ob man nach dem Homer und Heraklit und der ganzen Art dieser Leute sagt, daß alle Dinge wie ein Strom bewegt werden; oder nach dem Protagoras, dem weisesten Manne, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey; oder nach dem Theätet, daß, wenn dieses so ist, die Wissenschaft Empfindung sey.

Wie, Theätet, sollen wir dieses für dein gleichsam neugebornes Kind ausgeben, und mich dabey als Geburtshelfer ansehen, oder wie meinst du? Th. Ich glaube nothwendig so, Sokrates. Dies haben wir doch, wie es scheint, endlich einmal mit vieler Mühe zur Welt gebracht, es mag übrigens seyn, was es will. Nach der Geburt aber muß unsere Rede auch die Cärimonie des Umlaufs *) durch einen ähnlichen Umkreis wirklich an ihm vollziehen, und wohl zusehen, daß, wenn etwa das Gebohrne der Erziehung nicht werth seyn sollte, sondern eine bloße Wind- und Scheingeburt wäre, wir dieses nicht unbemerkt lassen, oder meinst du, daß deine Geburt auf jeden Fall groß gezogen, und nicht ausgesetzt werden müsse? Wirst du es auch wol ertragen, wenn du deine Geburt genau untersucht siehest? und dich nicht heftig erbittern, wenn man sie dir nimmt, wie einer erstgebehrenden Mutter ihr Kind? Theod. Theätet wird es ertragen können, Sokrates; denn er ist gar nicht zornmüthig: aber

---

*) Fünf Tage nach der Geburt des Kindes trugen die Hebammen mit gewaschenen Händen dasselbe laufend um den Heerd der häuslichen Schutzgötter; die Anverwandten aber sandten der Kindbetterin an diesem Tage ein Geschenk von kleinen Fischen, die die Alten πολυποδας und σηπιας nannten. Jene sind nicht unsere den Alten unbekannte Polypen, sondern von der Vielheit der Füße benannt, und σηπιαι sind eine Art der wegen der Schwärze ihres Safts sogenannten Dintefische. S. Suidas, Hesychius, Harpokration, unter Αμφιδρομια.

aber bey den Göttern, sage mir, ob mein Gedanke nicht richtig sey. S. Offenbar bist du ein großer Liebhaber des Disputirens, Theodor, und zu gütig, daß du mich gleichsam für eine mit lauter Reden ausgefüllte Kiste hältst, woraus ich sogleich eine hernehmen könnte, um zu beweisen, daß diese Meynung falsch sey. Du merkst gar nicht, was hier ist, daß ich keine einzige Rede aus mir selbst herausziehe, sondern allezeit aus demjenigen, der mit mir im Gespräch ist; und daß ich hingegen nichts weiß, das wenige ausgenommen, daß ich die Rede eines andern Weisen so eben mäßig fassen und begreifen kann. Eben dieses will ich denn nun auch mit diesem versuchen, ohne daß ich aus mir selbst, oder von dem Meinigen etwas reden werde. Th. Du redest schön, Sokrates; dies thue denn.

S. Weißt du wol, Theodor, was mich an deinem Freunde Protagoras wundert? Theod. Was denn? S. Wodurch er übrigens zu beweisen sucht, daß, was einem jeden scheint, dasselbe auch sey, gefällt mir recht gut. Allein es nimmt mich wunder, daß er nicht gleich im Anfange seiner Schrift, da er von der Wahrheit zu reden anfängt, gesetzt hat, daß das Schwein oder der Hundskopf*), oder sonst ein noch ebentheuerlicheres

*) Ein Mensch mit einem Hundskopf, wie der egyptische Anubis vorgestellt wurde. Unter dem Schwein

licheres der mit Empfindung begabten Wesen das Maaß aller Dinge sey. Er hätte dadurch einen recht herrlichen Anfang zur großen Verspottung unseres Geschlechts gemacht, indem er zeigte, daß, da wir ihn als einen Gott wegen seiner Weisheit bewundern, er doch nicht mehr Verstand habe, ich will nicht sagen, als jeder anderer Mensch, sondern nicht einmal mehr, als ein mißgebohrner Frosch *). Können wir anders reden, Theodor? Denn wenn einem jeden das wahr seyn soll, was ihm durch die Empfindung scheint; und wenn kein anderer im Stande seyn soll, über das, was in einem andern vorgeht, besser zu urtheilen, noch der eine vermögender seyn soll, das Wahre oder Falsche bey der Meynung eines andern zu unterscheiden; sondern wenn ein jeder, was schon oft gesagt ist, allein sein Eignes beurtheilen kann, dieses alles aber richtig und wahr ist; warum, Freund, wäre Protagoras denn so weise, daß er mit Recht für wür-

---

Schwein wird vermuthlich auf die mythologischen Schweine der Circe gezielt, die auch noch in diesem verzauberten Zustande eine Besinnung und Erinnerung ihres ehemaligen menschlichen Zustandes hatten.

*) Βατραχος γυρινος, ein Frosch der kleinern Art, der nicht ausgebildet ist, von der runden unausgewickelten Form γυρινος genannt. Es war ein Sprichwort: „weiser, oder nicht weiser als ein mißgeschaffner Frosch.“ S. Erasmi Adagia.

würdig erkannt würde, anderer Lehrer zu seyn, und das mit großen Belohnungen? wir hingegen so viel unwissender, so daß wir bey ihm in die Schule zu gehen nöthig hätten, da doch ein jeder sich selbst das Maaß seiner eigenen Weisheit ist? Müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß Protagoras dieses nur deswegen sage, damit er dem Ohr des Volks rede? Was mich hingegen und meine Hebammenkunst bey den Geburten der Geister betrift, so schweige ich davon, da sie mich ihm nur sehr lächerlich machen muß; eben so lächerlich ist ihm, glaube ich, auch das ganze Geschäft der Dialektik. Denn unsere Phantasien und Meynungen unter einander untersuchen und widerlegen, wenn sie doch als richtig bey einem jeden angenommen werden, ist das nicht ein ausschweifendes und über die Maaßen weit getriebenes Possenspiel, wenn die Wahrheit des Protagoras wahr ist, und wenn er nicht vielmehr im Spott aus dem unzugänglichen Heiligthum seines Buchs geredet hat?

Th. O Sokrates, der Mann ist mein Freund, wie du eben vorhin ausgesprochen hast. Ich könnte es also eben so wenig zulassen, daß Protagoras durch meine eigenen Geständnisse widerlegt würde, als dir wider meine eigene Meynung das Gegenspiel halten. Nim also den Theätet völlig wieder ins Gespräch; er schien dir ja auch eben sehr aufmerksam zuzuhören. S.

Wenn

Wenn du nach Lacedämon auf die gymnastischen Kampfplätze gekommen wärest, Theodor, und andere entkleidet, ja einige unter ihnen schlecht gebildet sähest, würdest du denn wol darauf bestehen, dich selbst nicht zu entkleiden, und deine eigene Gestalt ihnen wiederum zeigen zu dürfen? Theod. Aber warum meynst du denn nicht, wenn sie es mir erlaubten, und sich überreden ließen, wie ich euch anjetzt zu überreden hoffe, mich blos zuschauen zu lassen, und mich nicht mit Gewalt auf den Kampfplatz zu ziehen, da ich bereits steif bin; hingegen mit dem viel jüngern, dessen Körper noch saftiger, als der meinige ist, den Kampf aufzunehmen? S. Wenn dir dies denn Vergnügen macht, Theodor, so machts mir keinen Kummer, wie man im Sprichwort sagt. Ich muß mich also abermals zum weisen Theätet wenden.

So sage mir denn, Theätet, was zuerst dasjenige betrift, welches wir bisher vorgehabt haben, wunderst du dich nicht mit mir, wenn du auf einmal in Absicht der Weisheit um nichts schlechter, als jeder Mensch und jeder Gott erscheinst? Oder meynst du etwa, daß das protagoräische Maaß nicht so sehr von den Göttern, als von den Menschen gelten solle? Th. Beym Jupiter, das meyne ich nicht; hingegen wundere ich mich sehr über deine Frage. Denn damals, als wir erklärten, auf welche Art man zu

beweisen suche, daß das, was einem jeden scheint, für denjenigen, dem es scheint, auch sey, schien mir dieses recht wohl geredet; jetzt aber hat sich die ganz entgegengesetzte Meynung meiner plötzlich bemächtiget. S. Deine Jugend, o liebes Kind, macht, daß du der Rede so schnell beyfällst und dich überreden lässest.

Indessen wird Protagoras oder ein anderer an seiner Statt hiewider einwenden: Ihr edlen Kinder und Alten, ihr sitzt so recht neben einander und besprechet euch; zieht auch die Götter herbey, deren Untersuchung ich, was ihr Seyn oder Nichtseyn betrift, aus dem Reden und Schreiben von ihnen verweise; auch redet ihr solche Dinge, die den Ohren sehr vieler sehr angenehm seyn mögen, nämlich, wie hart es sey, wenn nicht jeder unter den Menschen jedes Thier an Weisheit übertreffen sollte; ihr führt aber nicht einen einzigen Beweis oder Grund an, daß dieses nothwendig sey, sondern ihr gehet blos mit Wahrscheinlichkeiten um. Wenn aber Theodor, oder irgend ein anderer Geometer sich bey der Geometrie des Wahrscheinlichen bedienen wollte; so wäre er werth, daß ihn nicht einer anhörte. Bedenkt also, so wol du als Theodor, ob ihr Reden über so wichtige Dinge zulassen wollt, die sich auf nichts als bloße Ueberredung und Wahrscheinlichkeiten stützen. Th. Weder du, Sokrates, noch wir, können ein solches

Verfahren für richtig ausgeben. S. So müssen wir uns denn, so wol nach deinem, als nach Theodors Geständniß, nach einem andern umsehen, wie es scheint. Th. Freylich nach einem andern.

S. Wir wollen also auf diese Art untersuchen, ob Wissenschaft und Empfindung dasselbe, oder eins vom andern unterschieden sey. Denn hierauf zielte doch unsere ganze Rede ab; und dieses Umstandes wegen haben wir so viele und verwickelte Fragen erregt; nicht wahr? Th. Allerdings. S. Wollen wir denn annehmen, daß wir von allen den Dingen, die wir durchs Gesicht und durchs Gehör empfinden, auch Wissenschaft haben? Zum Beyspiel, werden wir vor Erlernung ausländischer Sprachen entweder sagen, daß wir die Ausländer nicht hören, wenn sie reden; oder behaupten, daß, indem wir sie hören, auch verstehen, was sie sagen? Und wenn wir das Geschriebene noch nicht lesen können, werden wir denn vorgeben, daß, indem wir die Schrift ansehen, wir sie nicht sehen, oder behaupten, daß wir sie auch verstehen, wenn wir sie sehen? Th. Sagen werden wir, Sokrates, daß wir eben das, was wir dabey sehen und hören, auch vernehmen, sehen und vernehmen. Z. B. die Figur und Farbe der Buchstaben; hören und zugleich fassen das Feine oder Grobe der Töne: daß wir aber dasjenige, was die Gram-

matiker und Ausleger darüber lehren, durchs Gesicht oder durchs Gehör weder empfinden noch einsehen. S. Vortrefflich, Theätet; und es ist billig, daß ich dise deine Antwort unangefochten lasse, damit du weiter kommst.

Allein betrachte auch diesen andern Umstand, der noch dazu gekommen ist, und siehe, auf welche Art man ihm wohl ausweichen könnte. Th. Welcher ist es? S. Folgender. Wenn jemand fragte, ob es möglich sey, daß, sobald jemand einmal eine Sache gewußt, und davon eine Erinnerung bis gegenwärtig erhalten hat, er eben das nicht wisse, dessen er sich doch erinnert, selbst in dem Augenblick, da er sich dessen erinnert? Ich werde zu weitläuftig, wie es scheint, indem ich nur fragen will, ob jemand, wenn er etwas gelernt hat, dasselbe nicht wisse, wenn er sich daran erinnert? Th. Wie sollte einer das nicht wissen, Sokrates? Das wäre ja eine höchst seltsame Sache, was du sagst. S. Rede ich etwa unbesonnen? Siehe zu. Nennst du das Sehen nicht empfinden, und den Eindruck durchs Gesicht (Vision) eine Empfindung? Th. Das thue ich. S. Ist also der, welcher etwas gesehen hat, nicht auch, nach deiner bisherigen Rede, zur Wissenschaft dessen gelangt, welches er gesehen hat? Th. Ja. S. Wie nun? Nennst du Erinnerung nicht etwas gewisses? Th. Ja. S. Ist Erinnerung Erinnerung keiner oder einer

gewissen

gewissen Sache? Th. Einer gewissen Sache freylich. S. Dessen also, was einer gelernt und empfunden hat? Th. Ja solcher Dinge. S. Wie weiter? Was einer gesehen hat, erinnert er sich dessen auch zuweilen? Th. Er erinnert sich dessen. S. Auch wenn er die Augen verschließt, oder vergißt er es, so bald er dieses thut? Th. Es wäre ungereimt, Sokrates, wenn man das behaupten wollte. S. Und doch kann man nicht anders; wenn wir das vorhergehende (die Grundsätze des angenommenen Systems) noch retten wollen; sonst gehet es verlohren. Th. Beym Jupiter, auch ich sehe so etwas, doch fasse ich es nicht klar genug. Sage du mir, wie. S. Auf die Art: derjenige, welcher etwas siehet, hat auch, sagen wir, die Wissenschaft oder Erkenntniß dessen, was er siehet. Denn Vision und Empfindung und Wissenschaft haben wir für dasselbe angenommen. Th. Freylig. S. Wenn also jemand etwas gesehen hat, und also zur Wissenschaft dessen gelangt ist, was er gesehen hat, so siehet er dasselbe nicht alsdenn, wenn er die Augen zuschließt, und sich nur daran erinnert: nicht wahr? Th. Ja. S. Das aber, er siehet nicht, ist so viel, als er weiß nicht, weil auch das, er siehet, und, er weiß, einerley ist. Th. Das ist wahr. S. Es folgt also, daß jemand dasjenige, dessen Wissenschaft er erlangt hat, nicht mehr weiß, wenn er sich dessen noch erinnert, da er es nicht siehet. Dieses nannten wir

aber etwas höchst seltsames, wenn es sich eräugnen sollte. Th. Es ist vollkommen wahr, was du sagst. S. So scheint daraus denn etwas Unmögliches zu folgen, wenn jemand Wissenschaft und Empfindung für dasselbe ausgiebt. Th. Es scheint. S. Man muß also annehmen, daß das Eine vom Andern verschieden sey. Th. Das scheint wol.

S. Wir müssen daher, wie es scheint, von neuen zu untersuchen anfangen, was Wissenschaft wol sey. Was wollen wir indessen thun, Theätet? Th. In Rücksicht wessen? S. Es kommt mir vor, als wenn wir, gleich einem verzagten Hahn, der Untersuchung entspringen, und eher krähen wollen, als wir gesiegt haben. Th. Wie das? Indem wir von beyden Seiten nur über angenommene Namen disputiert und uns vereinigt zu haben scheinen, und nachdem wir durch solche Dinge den Satz des Protagoras bestritten haben, so beruhigen wir uns damit. Und ob wir gleich sagen, daß wir nicht sophistische Disputanten, sondern Weise wären, so merken wir doch nicht, daß wir es eben so machen, wie jene zum Disputiren starke Männer. Th. Ich sehe noch nicht, was du damit sagen wollest. S. Nun so will ich dir den Sinn dessen, was ich sage, klärer zu machen suchen. Unsere Frage war, ob jemand, der etwas gelernt hat, dasselbe nicht wisse, wenn er sich dessen erinnert? Und

nach-

nachdem wir gezeigt hatten, daß derjenige, welcher etwas gesehen hat, mit verschlossenen Augen sich dessen erinnere, aber es nicht sehe; so bewiesen wir, daß ein Mensch, der sich einer Sache erinnert, dieselbe doch nicht wisse: dieses schien uns nun unmöglich. Und so gieng so wol das protagoräische, als dein eigenes Räsonnement, das zwischen Wissenschaft und Empfindung keinen Unterschied setzt, verlohren. Th. Mir scheint dieses auch.

S. Das würde aber, wie ich glaube, nicht erfolgen, mein Freund, wenn der Vater des ersten Räsonnement noch lebte, sondern er würde sich desselben sehr annehmen: in seiner jetzigen Verwaisung aber haben wir es verhöhnt; ja selbst die Vormünder, die Protagoras demselben hinterlassen hat, wovon dieser Theodor einer ist, wollen ihm nicht zu Hülfe kommen. Nun scheint es wol, daß wir selbst aus Liebe zur Gerechtigkeit demselben Hülfe schaffen müssen. Th. Nicht ich, Sokrates, sondern vielmehr Kallias, der Sohn des Hipponikus, ist der Vormund der Meinungen des Protagoras. Ich habe mich, so geschwind ich nur gekonnt habe, von diesen nackten *) Begriffen zur Geometrie gewandt.

*) D. i. abstrackten Dingen, deren Begriffe so abgezogen und rein sind, daß sie unter keine sinnliche Figur mehr fallen, wie sonst von den geometrischen Begriffen statt findet.

wandt. Doch werde ich dir Dank wissen, wenn du demselben aufhelfen willst. S. Das war schön, Theodor. So siehe denn, wie es mit meiner Hülfe beschaffen sey. Wenn jemand auf die Ausdrücke, die wir häufig, sowol etwas zuzugeben, als abzuleugnen, zu gebrauchen pflegen, nicht sehr aufmerksam ist; so wird er noch viel ungereimtere Dinge, als wir bisher gesehen haben, zugeben müssen. Soll ich dir, oder dem Theätet, sagen, auf welche Art? Theod. Rede zu uns beiden: der Jüngere aber soll antworten. Denn fehlt er, so darf er sich weniger schämen.

S. Ich thue denn die ungereimteste Frage. Diese bestehet, glaube ich, darin. Ist es möglich, daß derselbe Mensch, der etwas weiß, das, was er weiß, nicht wisse? Theod. Was sollen wir nun darauf antworten, Theätet? Th. Daß so etwas unmöglich sey, glaube ich. S. Das ist es aber nicht, wenn du annimmst, daß Sehen und Wissen einerley sey. Wie willst du dich gegen diese unvermeidliche Frage verhalten, wodurch du, wie man sagt, gleich als in einem Brunnen gefangen bist, wenn ein unschreckbarer Mann mit der Hand dein eines Auge zuhält, und dich frägt, ob du mit dem verschlossenen Auge sein Kleid sehest? Th. Nein, ich werde sagen, mit diesem nicht, aber doch mit dem andern. S. Du siehest also dieselbe Sache zugleich, und

siehest

stehest sie doch auch nicht. Th. Gewisser maaßen ja. S. Ich aber, wird er weiter sagen, verlange dieses weder von dir, noch war meine Frage, wie, sondern ob jemand, was er weiß, eben das auch nicht wisse? Jetzt scheinst du nun zu sehen, was du nicht siehest. Du hast aber schon bekannt, daß, sehen, so viel sey als wissen, und nicht sehen, so viel als nicht wissen. Schließe also, was hieraus für dich folgt. Th. Ich schließe aber, daß das Gegentheil folge von dem, was ich vorhin annahm.

S. Vielleicht würdest du, vortrefflicher Mann, mehrere dergleichen Verlegenheiten erfahren haben, wenn jemand dich noch gefragt hätte, ob man etwas scharf oder stumpf, zwar in der Nähe, nicht aber in der Ferne, imgleichen stark und schwach verstehen könne? Ja so giebt es unzählige andere Fragen, die ein Disputant, der Hinterhalt und Schild hätte, und die Dialektik als Gewerbe des Lohns triebe, an dich thun könnte, wenn er dich Wissenschaft und Empfindung für einerley ausgeben hörte; und, nachdem er dich auf die Empfindungen des Gehörs, des Geruchs und andere dergleichen geführt hätte, dich mit dem größten Aufdringen, und ohne Nachlaß, widerlegen würde, bis du, erstaunt über seine wünschenswertheste Weisheit, von ihm gefesselt wärest; und wenn er dich alsdenn überwältigt und gebunden hätte, dann würdest du

dich

dich so theuer loskaufen müssen, als ihr vorher mit einander ausgemacht hättet.

Was kann denn Protagoras aber, möchtest du vielleicht sagen, für Gründe zur Beschützung seiner Sätze vorbringen? Soll ich sie dir zu erklären suchen? Th. O ja. S. Zuerst wird er alles das, was auch wir zu seiner Vertheidigung gesagt haben, vorbringen, und denn näher auf uns zugehen, wie ich glaube, und mit einem verachtenden Ton zu uns sagen: so hat denn dieser beliebte Sokrates in seinen Reden mich darum so lächerlich vorgestellt, weil ein scheues Kind auf seine Frage, ob es möglich sey, daß derselbe Mensch derselben Sache sich erinnere, und sie zugleich doch nicht wisse, Nein gesagt hat, weil es nicht weit sehen konnte? Hiemit aber, erzfeiger Sokrates, verhält es sich auf folgende Art. Wenn du etwas von dem Meinigen fragend untersuchst, und der Gefragte durch dieselben Antworten, die ich geben würde, irre gehet; so bin ich widerlegt: geschiehet es aber wegen anderer Antworten, so trift die Widerlegung den Gefragten.

Zuerst also, meinst du wol, daß dir jemand zugeben werde, daß man von demjenigen, was auf einen gewirkt hat, alsdenn noch Erinnerung behalte, wenn man die Wirkung der Sache auf sich nicht mehr erfährt, und daß die Erinnerung

eben

eben so etwas sey, als der Eindruck der Sache, da sie auf einen wirkte? Dazu fehlt noch vieles. Meinst du auch, daß man nicht gern gestehen wolle, daß derselbe Mensch dieselbe Sache zugleich wissen, und auch nicht wissen könne? oder, wenn man hiemit etwa Bedenken trüge, je zugeben werde, daß der, welcher in einen andern Zustand versetzt worden, noch derselbe sey, der er vor dieser Veränderung seines Zustandes war? und daß er eine Person sey, und nicht vielmehr verschiedene begreife? und daß die Verschiedenheit dieser Personen unendlich sey, je nachdem sein Zustand anders wird, wenn man einmal den Schlingen, wodurch die Namen uns von beiden Seiten fangen wollen, zu entgehen suchen soll? Allein, glücklicher Mann, wird er fortfahren, greif das, was ich sage, etwas edler an, wenn du kannst, und überweise mich, daß ein jeder von uns nicht seine eigenthümlichen Empfindungen habe; oder, wenn sie ihm eigenthümlich sind, daß das, was einem jeden scheint, demjenigen, dem es scheint, deswegen doch nicht vorzüglich eigenthümlich werde, oder wenn man ja das Wort Seyn gebrauchen soll, nicht eigenthümlich sey. Indem du aber ein Schwein und einen Hundskopf anführst, beweisest du nicht nur selbst einen schweinischen Verstand für meine Schriften, sondern überredest auch deine Zuhörer, daß sie eben das thun, woran du nicht wohl thust.

Ich behaupte, daß die Wahrheit sich so verhalte, wie ich geschrieben habe; daß nämlich ein jeder von uns das Maaß der Dinge sey, die sind und die nicht sind; daß er aber von einem andern auf tausendfältige Art eben dadurch unterschieden sey, daß diesem die Dinge anders sind und anders scheinen, und jenem wieder anders. Auch bin ich weit entfernt, daß ich nicht Weisheit und weise Leute anerkennen sollte; vielmehr nenne ich auch ebenden einen weisen Mann, der die Dinge in so veränderter Gestalt zeigen kann, daß er macht, daß die Dinge, die etwa einem von uns übel scheinen und übel sind, demselben gut scheinen und gut sind. Verfolge nicht ferner meine Ausdrücke, sondern begreife vielmehr noch deutlicher auf folgende Art, was ich mit meinen Sätzen sagen will. Erinnere dich daher dessen, was vorhin gesagt wurde, daß die Speise dem Kranken bitter scheine und sey, dem Gesunden aber das Gegentheil sowol sey, als scheine. Man darf nicht sagen, daß eins von diesen beiden deutlicher als das andere sey; denn das ist unmöglich: noch braucht man zu beweisen, daß der Kranke unwissend sey, weil er sich solches vorstellt, und der Gesunde weise, weil er andere Vorstellung hat, sondern man muß aus jenem Zustande in den andern versetzen; dieser andere (der Zustand der Gesundheit) ist nämlich vorzüglicher. Eben so muß man auch bey der Erziehung aus dem schlimmern in den bessern Zustand versetzen.

tzen. Der Arzt bewirkt diese Versetzungen nun durch Heilmittel, und der Sophist durch Räsonnemens. Nun hat zwar nie ein Mensch machen können, daß jemand, der irgend wovon falsche Meynungen vorhin gehabt hatte, nachmals die wahren Meynungen gefaßt hätte; denn es ist eben so wenig möglich, daß jemand Meynungen haben kann von dem, was nicht ist, als daß er sie anders hätte, als die Dinge auf ihn gewirkt haben. Dieses letztere aber ist allezeit wahr. Allein das glaube ich, daß man einen Menschen, der in einem zerrütteten Zustande der Seele eben so zerrüttetete Vorstellungen hatte, durch Versetzung in einen guten Zustand dahin gebracht habe, daß er nun andere, diesem Zustande gleichkommende Vorstellungen faßt, welche von einigen aus Unwissenheit wahre Vorstellungen oder Bilder genannt werden; ich hingegen nenne einige zwar besser, als andere, nicht aber wahrer.

Ferner bin ich weit entfernt, Sokrates, einsichtsvolle Männer Frösche zu nennen; vielmehr nenne ich die Aerzte einsichtsvoll in Absicht der Dinge, welche den menschlichen Leib, und die Landleute einsichtsvoll in Absicht dessen, was das Säen und Pflanzen betrift. Denn auch von diesen behaupte ich, daß sie den Pflanzen, wenn eine von ihnen krankt, statt der bösen, gute und wahre Sensationen verschaffen; daß die weisen und guten Redner die Städte dahin bringen, daß

ihnen das Gute, statt des Schädlichen, gerecht scheint. Denn das, was einer jeden Stadt gerecht und schön scheint, das ist es ihr auch, so lange sie es dafür hält; aber der Weise macht nun eben, daß die Städte, statt aller Dinge, die ihnen schädlich wären, die guten erkennen, daß sie ihnen gut sind und gut scheinen. Nach eben diesem Verhältniß ist auch der Sophist, welcher seine Zöglinge so auszubilden im Stande ist, ein weiser Mann, und großer Bezahlungen von seinen Schülern werth. So sind auch einige weiser als andere, und doch hat Niemand falsche Meynungen. Und du magst wollen, oder nicht wollen, so mußt du zulassen, daß du das Maaß der Dinge seyst: denn dies ist es, wodurch mein Räsonnement erhalten wird. Wenn du dasselbe von neuen bestreiten kannst, so bestreite es durch ein anderes entgegengesetztes Räsonnement; oder wenn du durch Fragen lieber willst, so durch Fragen. Denn auch diese Art zu untersuchen darf man gar nicht verachten, sondern jeder, der Verstand hat, wird ihr nachgehen. Verfahre aber auf diese Art. Suche keine Schalkheit bey deinen Fragen. Denn es stimmt gar nicht überein, sich für einen Beflissenen der Tugend auszugeben, und in seinen Reden durch und durch Schalkheiten zu spielen. Das sind eben Schalkheiten dieser Art, wenn jemand bey dialogischen Unterhaltungen nicht anders verfährt, in so fern er sich unterredet, als in so fern er disputirend wetteifert:

in diesem Fall spottet und überlistet, so viel er kann; aber in einer Unterredung mit ernstem Fleiß dahin trachtet, seinen Mitgenossen der Unterredung zurechte zu weisen, so daß er ihm nur diejenigen Fehler vorhält, in die er, sowohl durch sich selbst, als durch vorhergegangene Unterredungen, sich verwirrt hat. Wenn du so verfährst, so werden diejenigen, welche sich mit dir unterhalten, nicht dir, sondern sich selbst ihre Verwirrungen und Verlegenheiten beymessen; dir werden sie eifrig nachgehen, und dich lieben; sich selbst aber hassen und fliehen, und zur Philosophie eilen, damit sie anders werden, und zu einem ganz andern Zustande gelangen, als worin sie vorhin waren. Thust du aber, gleich so vielen andern, das Gegentheil von diesem, so wirst du auch das Gegentheil erfahren, und statt deine Gesellschafter zu Philosophen zu machen, werden sie durch dich Feinde derjenigen werden, die hieraus ihr Geschäft machen, wenn sie erst zu Jahren gekommen sind. Wenn du mir also glaubst, so wirst du auch, nicht feindselig oder streitsüchtig, wie ich vorhin schon gesagt habe, sondern in sanftmüthiger Gesinnung dich herablassend, ganz eigentlich untersuchen, ob ich vorhin mit Grund habe annehmen können, daß alles in Bewegung sey, und daß, was einem jeden, einem Privatmanne wie einem gemeinen Wesen, scheint, dasselbe auch sey. Nach diesem wirst du denn auch untersuchen, ob Wissen-

schaft und Empfindung dasselbe, oder ein Unterschied zwischen beiden sey; und dieses nicht, wie bisher, nach Angabe des gemeinen Gebrauchs der Wörter und Namen, welche die meisten zerren, wohin sie nur wollen, und dadurch einander alle mögliche Verwirrungen verursachen.

Das war es, Theodor, was ich nach meinem Vermögen zur Hülfe deines Freundes versucht habe; es ist gering, wie meine Kräfte geringe sind. Lebte er aber selbst noch, so würde er, zur Rettung seiner Gedanken, etwas viel wichtigeres vorgebracht haben. Theod. Du spottest, Sokrates; denn du hast dem Manne sehr kräftig geholfen. S. Du redest zu gütig, Freund. Aber sage mir, hast du wohl bemerkt, was Protagoras kurz vorhin sagte; da er uns vorwarf, daß wir mit einem Kinde disputirten, und mit keinen andern Waffen, als der Furcht des Kindes, wider seine Schriften kämpften? Da er uns eines spottenden Scherzes beschuldigte, sein Maaß aller Dinge rühmte, und uns mit ernstem Fleiße seine Meynung zu untersuchen befahl? Theod. Wie sollte ich das nicht bemerkt haben, Sokrates? S. Wie nun, sollen wir ihm folgen? Theod. Ja sehr. S. Du siehst nun wohl, daß, dich ausgenommen, alle übrigen hier Kinder sind. Wenn wir dem Manne also folgen wollen, so werden wir, ich und du, einander gegenseitig fragen und antworten, und so mit ernstem Fleiße

seine

seine Behauptung behandeln müssen, damit er uns nicht beschuldigen kann, wir hätten abermals nur im Scherz mit Knaben seine Sätze untersucht. Theod. Wie nun? wird Theätet nicht fähiger seyn, dieser entwickelnden Untersuchung zu folgen, als viele, die lange Bärte tragen? S. Doch nicht fähiger, als du, Theodor. Glaube doch nicht, daß es zwar mir zukäme, deinen Freund nach seinem Tode auf alle Weise zu vertheidigen; dir aber, auf keine Weise. Vielmehr begleite du mich, bester Mann, eine kleine Weile, selbst bis dahin, daß wir sehen, ob du für das Maaß der geometrischen Figuren zu halten seyst, oder ob alle Menschen eben so tüchtig, als du, zur Astronomie und zu den übrigen Künsten sind, in welchen man dir den Vorzug beymisset.

Theod. Es ist nicht leicht, Sokrates, wenn man einmal bey dir sitzt, Antworten von sich abzulehnen. Ja ich habe mich bisher närrisch betrogen, da ich sagte, du würdest mir erlauben, mich nicht entkleiden zu dürfen, und mich eben so wenig, als die Lacedämonier, dazu nöthigen. Vielmehr scheinst du mir es wie Skirron *) zu machen; denn die Lacedämonier ver-

*) Skirron gehörte unter die berühmten Straßenräuber und Faustkämpfer, die das alte Griechenland in seinem noch rohen Zustande, und beson-

ders

langen, daß man entweder weggehen, oder sich zum Kampf entkleiden soll: du aber agirst wie Antäus: denn jeden, der dir vorkömmt, lässest du nicht eher fahren, bis du ihn gezwungen hast, sich zu entkleiden, und sich in einen Wortkampf mit dir einzulassen. S. Du hast meine Krankheit, Theodor, vortrefflich abgebildet; doch bin ich noch gewaltiger, als jene. Denn ob ich gleich schon mit Tausenden von Herkulessen und Theseussen zu thun gehabt habe, die mich gewaltsam mitgenommen haben; so stehe ich doch im geringsten nicht ab. So heftig ist die Liebe für solche Uebungen, die sich meiner bemächtigt hat. Laß es dir daher gefallen, daß wir uns gegen einander versuchen, es wird dir sowohl, als mir nützlich seyn. Ich widerspreche kein Wort mehr; führe mich nur, wohin du willst. Ich muß mich auf alle Weise dem Schicksale, das du mir bestimmst, unterwerfen, auch wenn ich widerlegt werde; doch werde ich nicht weiterhin, als jenes Ziel geht, das du mir vorgesetzt hast, mich dir überlassen können. S. Wir bedürfen auch nur bis dahin. Gieb mir aber ja darauf Acht, daß unsere Unterredung nicht unvermerkt ein knabenhaftes

---

ders die Gegend um Athen unsicher machten. Theseus erlegte sie, und ward dadurch sehr berühmt. Skirron zwang jeden zum Kampf, der ihm vorkam. Die Namen dieser alten Faustkämpfer und Straßenräuber haben sich bis in die blühendsten Zeiten Griechenlands in Sprichwörtern und Anspielungen erhalten.

haftes Ansehen gewinne, und uns dieser Vorwurf abermals gemacht werde. Theod. Ich werde, so viel ich nur kann, darauf zu achten suchen.

S. Wir müssen also von neuen etwas wieder vornehmen, was wir vorhin schon hatten, und sehen, ob wir mit Recht oder Unrecht das protagoräische Lehrgebäude verworfen und herdurchgezogen haben, weil es lehrt, daß ein jeder zur Klugheit sich selbst genug sey. Und so viel hat Protagoras uns eingestanden, daß einige, in Absicht des Bessern oder Schlechtern, von andern unterschieden seyen; und daß jene auch weise wären. Sagte er das nicht? Theod. Ja. Thäte er dieses Geständniß nun selbst in persönlicher Gegenwart, und hätten wir nicht vielmehr in seiner Vertheidigung für ihn dieses zugestanden, so brauchten wir nicht von neuen darauf zurückzukehren, um es mehr zu bekräftigen. Nun aber könnte uns jemand verweisen, daß wir zu diesem Geständniß in jenes Namen gar nicht berechtigt wären. Daher ist es besser, daß wir das wahre Verhältniß eben dieses Punkts unter einander ausmachen; denn es kommt nicht wenig darauf an, je nachdem es sich so, oder anders verhält. Th. Du hast Recht.

S. So laß uns denn dieses Geständniß nicht aus fremden, sondern aus den eignen Re-

den dieses Mannes so kurz als möglich hernehmen. Theod. Wie? S. Auf diese Art. Sagt er nicht, daß das, was einem jeden scheint, für denjenigen, welchem es scheint, auch sey? Th. Freilich sagt er das. S. Wir tragen denn auch, Protagoras, die Meynungen eines Menschen, ja vielmehr aller Menschen vor, und behaupten, daß gar kein Mensch sey, der sich nicht in einigen Dingen für weiser, als andere hielte, und in andern Dingen wiederum andere für weiser, als sich selbst. Ja wenn die Menschen in den größten Gefahren schweben, als in Gefechten, Krankheiten, in Stürmen des Meers, so ehren sie diejenigen als Götter, die in allen diesen Umständen das Regiment führen, sie erwarten von denen ihre Rettung, deren ganzer Vorzug doch nur in der bessern Einsicht besteht, die sie vor den übrigen in diesen Sachen voraus haben. Auch sucht man in allen menschlichen Angelegenheiten für sich und andere Geschöpfe, und für das, was man unternehmen will, solche Lehrer und Befehlshaber, die man für geschickt zu lehren, für geschickt zu befehlen hält. Und was sollen wir bey allen diesen Umständen anders sagen, als daß selbst die Menschen glauben, bey einigen unter ihnen finde sich Weisheit, bey andern Unwissenheit? Theod. Man kann nichts anders sagen. S. Und hält man nicht die Weisheit für wahre Einsicht, die Unwissenheit hingegen für unwahre Vorstellung? Th. Wie anders?

S.

S. Wie sollen wir uns also gegen dein System verhalten, Protagoras? sollen wir annehmen, daß die Menschen allezeit wahre Vorstellungen haben; oder zuweilen wahre, zuweilen aber auch falsche? Aus beiden Annahmen folgt wohl, daß die Menschen nicht allezeit wahre, sondern beiderley Vorstellungen haben. Denn bedenke nur, Theodor, ob irgend ein Freund des Protagoras, oder ob du selbst zu behaupten wohl geneigt seyst, daß kein Mensch von einem andern glaube, er sey unwissend, oder habe falsche Vorstellungen? Theod. Das würde Niemand glauben, Sokrates. S. Das Räsonnement aber, was den Menschen zum Maaß aller Dinge macht, führt nothwendig hierauf. Th. Wie denn? S. Wenn du bey dir selbst ein Urtheil gefaßt hast, mir aber deine Meynung wovon mittheilst, so sey diese, nach den Grundsätzen jenes Mannes, für dich wahr, wird uns andern aber nicht erlaubt seyn, deine Meynung zu beurtheilen? und müssen wir in jedem Fall urtheilen, daß du wahre Vorstellungen habest? oder werden nicht Tausende durch Gegenmeynungen immerfort wider dich streiten, und glauben, daß du falsch urtheilest und meynest? Theod. Beim Jupiter, Sokrates, es giebt eine Menge von Tausenden unter den Menschen, wie Homer sagt, die mir zu schaffen machen. S. Wie nun? sollen wir sagen, daß deine Meynungen alsdenn für dich selbst wahr, für die Tausende aber falsch seyen?

Theod. Das scheint nach diesem System nothwendig zu seyn.

S. Was folgt aber selbst für den Protagoras? nothwendig, nicht wahr, daß, wenn er selbst nicht glaubte, daß der Mensch, noch jene Menge, die dieses nicht einmal von sich glauben, das Maaß der Dinge sey, für keinen Menschen diejenige Wahrheit da sey, die er beschrieben hat? Wenn er dieses aber geglaubt hat, die Menge der meisten aber dieses nicht mit ihm glaubt, so merke zuerst, daß, so viel größer die Zahl derjenigen ist, denen dieses nicht scheint, als derjenigen, denen es scheint, auch seine Wahrheit in eben so viel mehreren Fällen nicht sey, als sie ist. Theod. Das folgt nothwendig, wenn sie seyn oder nicht seyn soll, nachdem ein jeder es meint. S. Ferner bemerke folgendes, was sich schon besser ausnimt. Indem er annimt, daß alle solche Vorstellungen haben, wie die Dinge sind, so giebt er ja zu, daß das Urtheil derer von seiner eigenen Vorstellung, die entgegengesetzte Vorstellungen haben, vermöge welcher sie annahmen, daß er falsch meine, ein wahres Urtheil sey. Theod. Ja wohl. Er gäbe also zu, daß seine eigene Vorstellung falsch sey, wenn er bekennt, daß die Vorstellung derer, welche glauben, daß er falsch meine, wahr sey. Theod. Das muß er. S. Die andern gestehen nicht ein, daß sie eine falsche Vorstellung hätten? Th. Gewiß

nicht.

nicht. S. Er aber muß nach dem, was er geschrieben hat, auch diese Vorstellung wieder als wahr annehmen. Theod. Es scheint. S. Alle werden daher, vom Protagoras an, diese Sache bezweifeln; er hingegen wird alles eingestehen müssen: denn wenn Protagoras demjenigen, der entgegengesetzte Dinge sagt, zugiebt, daß seine Vorstellungen richtig seyen, so wird er auch selbst zugeben müssen, daß weder der Hund, noch der erste Mensch, den der Zufall giebt, das Maaß der Dinge sey, ja nicht einmal einer einzigen Sache, die er zuvor nicht gelernt hat. Ist das nicht so? Theod. Allerdings. Weil denn die genannte Wahrheit des Protagoras von allen bezweifelt wird, so wäre sie ja für keinen Menschen mehr wahr, weder für einen andern, noch für ihn selbst.

Th. O Sokrates, wir laufen meinen Freund doch heftig an. S. Es ist aber noch nicht ausgemacht, Freund, ob wir nicht auch vor der Wahrheit vorbey laufen. Denn es ist natürlich, daß der Mann, der so viel älter ist, auch weiser sey, als wir. Und wenn er plötzlich, auch nur bis an den Hals, aus der Erde hervor schauete, so würde er uns wahrscheinlich sehr strafen, sowol mich wegen meines Geschwätzes, als auch dich, weil du diese Dinge so hingehen lässest: dann wird er sich wieder versenken und verschwinden. Doch, ich glaube, wir müssen

uns gebrauchen, wie wir sind, und immer das reden, was uns scheint. Wie nun? sollen wir annehmen, daß die ganze Welt etwas anders glaube, als daß ein Mensch weiser sey, als der andere, und wiederum einer unwissender, als der andere? Theod. Mir scheint blos dieses. S. Und daß das Räsonnement des Protagoras sich vorzüglich auf das stütze, was wir angegeben haben, da wir seine Vertheidigung versuchten, daß nämlich sehr viele Dinge, als das Warme, Trockne, Süße und alles Uebrige dieser Aehnlichkeit, für einen jeden eben so sey, als es ihm scheint? Und wenn er in einigen Fällen zugeben werde, daß einer vorzüglicher sey, als der andere, dieses hauptsächlich die Kenntniß gesund oder krankmachender Dinge betreffe, und also freilich nicht leugnen werde, daß nicht jedes Mädlein oder Knäblein oder jedes Thier sich selbst zu heilen im Stande sey, und wisse, was zu seiner Gesundheit dient: — daß aber, wenn irgend worin, es in diesen Dingen sey, worin einer Vorzüge vor dem andern habe? Th. Mir kommt dies so vor.

S. Wird er nicht auch, was Staatssachen betrift, zugeben, daß das Rühmliche und Schändliche, das Gerechte und Ungerechte, das Heilige und Unheilige für einen jeden Staat der Wahrheit nach just dasjenige sey, was er dafür hält und in seinen Gesetzen als solches verordnet hat?

Und

Und daß hierin keiner Weisheit voraus habe, weder ein Bürger vor dem andern, noch ein Staat vor dem andern? sondern daß, wenn irgend worin, nur in der Festsetzung dessen, was dem Staate selbst nützlich oder schädlich ist, einer besser rathe, als der andere, und das Gutdünken des einen Staats der Wahrheit näher sey, als des andern? Denn das möchte er doch nicht sehr zu behaupten wagen, daß das, was ein Staat in der Meynung, es sey ihm nützlich, festsetzt, demselben auch immer das Nützlichste seyn werde: sondern nur von dem, wovon ich rede, nämlich vom Gerechten und Ungerechten, vom Heiligen und Unheiligen wollen sie beweisen, daß keins von diesen Dingen von Natur ein eigenthümliches Wesen habe, sondern daß das vom ganzen Staat für wahr gehaltene, demselben alsdenn wahr werde, wenn und so lange es von demselben dafür gehalten wird. Und selbst diejenigen, welche nicht völlig wie Protagoras reden, philosophiren so.

Eine Untersuchung bemächtiget sich unserer nach der andern, Theodor, wenn eine geringere vorüber ist, kommt eine wichtigere wieder. Theod. Müssen wir also wohl nicht Leute seyn, die viel Muße haben, Sokrates? S. Es scheint so. Ich habe auch so wohl bey andern Gelegenheiten häufig bemerkt, geliebter Freund, als auch jetzt, daß diejenigen, welche sich lange Zeit mit philosophischen Studien beschäftiget haben, natürlich

ein

ein lächerliches Ansehen haben, wenn sie als Redner vor Gerichten auftreten. Theod. Wie meynst du das? S. Welche von Jugend auf mit gerichtlichen und dergleichen Sachen ihre Zeit zugebracht haben, die scheinen sich gegen diejenigen, welche in philosophischen und ähnlichen Studien erzogen sind, zu verhalten, wie Sklaven gegen Freygebohrne, unter denen sie erzogen sind. Theod. Wie so? S. Weil diese, wie du sagtest, allezeit Muße haben, und bey geruhiger Muße ihre Unterredungen abwarten können. Denn gleichwie wir jetzt unserer Unterredung bereits dreimal eine andere Wendung gegeben haben, so können auch sie eben das, wenn ihnen ein neuer Gegenstand vorkommt, der ihnen besser gefällt, als den sie bis dahin hatten, wie bey uns der Fall ist, und es kommt ihnen gar nicht darauf an, ob sie länger oder kürzer reden, wenn sie nur die Wahrheit finden. Jene hingegen, die keine Zeit übrig haben, dürfen ihre Reden nicht unterbrechen; denn das abfließende Wasser *) drängt sie, und es stehet ihnen nicht frey, von dem zu reden, wovon sie etwa lieber

reden

*) Das Wasser in der Wasseruhr, nach welcher die Redner sich richten mußten, um ihre Reden mit dem Ablauf des Wassers zu schließen. Die Uhr wurde aufgehalten (haerebat aqua) wenn man dem Redner eine Pause verstattete, unterdessen etwa gewisse die gegewärtige Sache betreffende Aufsätze hergelesen wurden.

reden möchten. Vielmehr stehet ihnen der Gegner zur Seite mit einem Zwanggesetz, das ist, der Anklagungsformel, Antomosie *) genannt, die er als Gegner vorliest, und über deren Inhalt hinaus nichts geredet werden darf. Ihre gerichtlichen Reden betreffen nichts anders, als was zur Sache ihres Mitknechts **), dessen Sache sie führen, gehört, und wenden sich an den Herrn, der auf dem Richtstuhl sitzt und den Spruch der Gerechtigkeit in seiner Hand hat. Ihre Streitreden treffen nie etwas unerhebliches, sondern allezeit die Sache des Beklagten, oft gehet es auch über sein Leben. Dieses alles muß sie daher hitzig und scharf machen, auch geschickt, dem Herrn des Rechts durch Worte und Handlungen gefällig zu werden. Uebrigens haben sie kleine und schiefe Seelen: denn Erhebung der Seele, Gradigkeit und Freygebohrenheit hat ihnen die Sklavenschaft, der sie sich von Jugend auf ergaben, geraubt durch den Zwang, nach ver-

---

*) Das ist, eine Formel, deren Inhalt die eine Parthei als wahr, und die andere als falsch beschwört, und wo also zwey Schwüre, die sich wie Ja und Nein verhielten, gegen einander gerichtet wurden. Weder die eine noch die andere Parthei durfte etwas vom unmittelbaren Gegenstande der Anklagungsformel abweichendes vorbringen.

**) Dessen Sache sie führen, und der jetzt eben so sklavisch von der Gerechtigkeit, die in der Hand des Richters steht, abhängen, als der Redner selbst.

verbogenem Recht zu urtheilen, und dadurch, daß sie ihrer Seele, da sie noch zart war, große Gefahren vorhielt und Furcht einflößte. Weil sie sich diesen nun mit Behauptung des Rechts und der Wahrheit zu unterziehen nicht vermögend sind; so wenden sie sich alsobald zur Lüge, und zu den Kunstgriffen, Unrecht zu thun; sie nehmen die mannigfaltigsten Krümmungen und Verbiegungen an. So werden sie aus Knaben Männer, ohne daß sie irgend etwas Gesundes in ihren Gesinnungen hätten, nachdem sie sich zu vielvermögenden und tief erfahrnen Männern gebildet haben, wie sie vermeinen. Das ist das Bild dieser Leute, Theodor.

Willst du nun, daß wir auch die Leute unsers Chors schildern, oder sollen wir diese seyn lassen, und uns wieder zu unserer Sache wenden, damit wir von der eben vorhin genannten Freiheit, den Gegenstand der Unterredung nach Gefallen abzuändern, nicht einen gar zu weit getriebenen Gebrauch machen? Theod. Ach nein, Sokrates, vielmehr laß uns erst diese Schilderung machen. Denn du hast das sehr schön gesagt, daß wir, die wir zu diesem Chor gehören, nicht Sklaven der Gegenstände unserer Unterredung sind, sondern daß vielmehr die Gegenstände des Gesprächs gleichsam so viel Sklaven von uns sind, und ein jeder derselben auf die Zeit warten muß, wenn es uns gefällt, ihn zu vollenden.

Denn

Denn wir haben so wenig, als die Dichter, einen Richter oder Zuschauer zum Vorgesetzten, der uns Verweise oder Befehle geben könnte. S. Weil du es denn für gut findest, so wollen wir allein von den Koryphäen (Häuptern) in der Philosophie reden. Denn wozu sollte man diejenigen anführen, die die Philosophie elend treiben.

Diesen Häuptern der Philosophie ist nun erstlich von Jugend auf der Weg zum Markt der öffentlichen Versammlungen unbekannt: wo Richtplätze oder Rathsversammlungen gehalten, oder sonst öffentliche Staassachen getrieben werden, wissen sie nicht. Die Gesetze und Verordnungen, die entweder mündlich oder schriftlich bekannt gemacht werden, kommen ihnen weder zu Gesicht, noch vor ihre Ohren. Verbrüderte Factionen zur Erlangung hoher Staatsämter, geheimere Zusammenkünfte, Gastmähler und Fröhligkeiten unter Flötenmusik zu begehen, fällt ihnen nicht einmal im Traum bey. Ob etwas Gutes oder Schlechtes im Staat sich zugetragen habe; ob einer unglücklich geworden sey durch Verschuldung seiner Vorfahren, Männer oder Weiber betreffend, — davon wissen sie weniger, als der Sand des Meers, wie das Volk sagt; ja selbst wissen sie nicht einmal, daß dieses alles ihnen nicht bekannt sey. Denn sie übersehen alle diese Dinge nicht deswegen, um sich dadurch ein

ho-

hohes Ansehen zu geben; sondern weil sie in der That nur dem bloßen Leibe nach in der Stadt ruhen und zu Hause sind: ihr Geist aber, der dieses alles kleinfügig findet, und es nichts werth achtet, wird überall umher getrieben, und ermisset, was über der Erde und unter der Erde ist, wie Pindar sagt: er erhebt sich bis zu des Himmels Gestirnen, und erforscht auf alle Weise die ganze Natur eines jeden der Dinge, die in dem All begriffen sind, ohne daß er sich im geringsten zu den Dingen, die ihm nahe liegen, herabniedrigen sollte.

Th. Wie verstehest du das, Sokrates? S. Wie man auch vom Thales erzählt, Theodor, daß er einst in lauter astronomischen Gedanken, und gen Himmel sehend, in einen Brunnen gefallen sey, bey welcher Gelegenheit eine feine und scherzende Magd aus Thracien seiner gespottet haben soll, daß er zu wissen trachtete, was am Himmel vorgehe, und ganz übersähe, was ihm vor den Augen und Füßen liege. Derselbe Spott paßt auf alle, die eine philosophische Lebensart führen. Denn in der That weiß ein solcher nicht, was sein nächster Nachbar macht; ja ihm ist nicht nur unbekannt, was er macht, sondern beinahe weiß er auch nicht, ob derselbe ein Mensch, oder sonst ein Thier sey. Was aber der Mensch an sich sey, und was einer solchen menschlichen Natur nach ihrem Unterschiede von andern Geschö-

schöpfen zu thun oder zu leiden angemessen sey; darnach sucht er, und thut alles, um es auszuforschen. Verstehest du mich nun, Theodor, oder nicht? Th. Ich verstehe dich und sehe nun wohl, daß du Recht habest.

S. Daher kommt es denn, mein Freund; daß, wenn ein solcher Mann mit einem einzelnen Menschen, oder auch öffentlich, wie ich anfangs sagte, in Gerichten oder sonst bey einer Gelegenheit sich gezwungen siehet, von solchen Dingen zu reden, die ihm vor den Augen schweben oder vor den Füßen liegen, er nicht nur thracischen Weibsbildern, sondern auch dem übrigen Volke lächerlich wird, und wegen seiner Unerfahrenheit in solchen Dingen in Brunnen und allerley Verlegenheiten fällt. Seine einfältige Verlegenheit ist um so fataler, weil sie macht, daß er für albern gehalten wird. Wenn ihm Hohn gesprochen wird, so weiß er von keinem Menschen etwas Persönliches, um seinem Lästerer in gleichen Vorwürfen zu antworten, weil er mit den Fehlern keines einzigen Menschen bekannt ist, indem er sich nicht darum bekümmert hat. Weil ihm also nichts dergleichen beyfällt, so wird seine Person lächerlich. Wenn man ihn bey den Lobeserhebungen und Großprahlereyen anderer, nicht mit verstellter Absicht, sondern mit aufrichtiger Wahrheit, lachen siehet, so hält man ihn für einen Phantasten. Hört er einen Tyrannen

oder König lobpreisen, so kommt es ihm vor, als wenn man einen der Hirten, einen Sautreiber oder Schäfer, oder Kuhhüter hoch priese, weil er seiner Heerde viel Milch auspreßte, nur daß er glaubt, daß jene viel bösartigere und heimlistigere Thiere zu waiden und zu melken hätten; daß sie übrigens aber, wegen des gänzlichen Mangels an Muße, eben so bäurisch und ungebildet seyn müßten, als das Hirtenvolk, weil sie in Mauern eingeschlossen wären, wie ein Hirt in seiner Hütte auf einem Berge.

Wenn er aber hört, daß man von jemanden sagt, er besitze bewundernswerthe Reichthümer, weil er zehntausend Stück Landes, ja noch mehr hätte; so glaubt er Kleinigkeiten zu hören, weil er (nicht 10000 Stück Landes, sondern) die ganze Erde zu übersehen gewohnt ist. Wenn man aber die Herkommenschaften anpreiset, und saget, daß dieser oder jener edelgebohren sey, weil er sieben reiche Vorväter herzunennen wüßte; so glaubt er, daß ein solcher Ruhm sich nur bey Leuten finden könne, deren Blick dämmernd und höchst kleinsichtig ist, die wegen ihrer Unwissenheit nicht im Stande sind, das All der Dinge immer vor Augen zu haben, noch zu bedenken vermögen, daß jeder Mensch unzählbare Tausende von Vorvätern und Urahnen habe, unter denen sich oft Tausende von Reichen und Armen, und Königen und Knechten, Barbaren und Griechen

chen fänden. Eben so scheint es ihm auch ein Beweis der unbeschreiblichsten Kleinfügigkeit der Seele zu seyn, wenn einige sich mit fünf und zwanzig Ahnenfolgen groß machen, und ihr Geschlecht bis zum Herkules, dem Sohn des Amphitryons, fortleiten. Es ist ihm lächerlich, daß man nicht bedenken kann, daß der fünf und zwanzigste Vorfahr des Amphitryons, und also der funfzigste eines solchen Menschen selbst das gewesen sey, wozu ihn das Spiel des Schicksals machte, und sich von dieser eitlen Thorheit einer verstandlosen Seele zu befreien nicht fähig ist. Bey allen solchen Gelegenheiten wird nun ein solcher Mann vom Volke verlacht, sowohl des Stolzes, den man an ihm zu sehen vermeint, als auch wegen der Unwissenheit in solchen Dingen, die vor seinen Füßen liegen, und weil er in jedem Falle dieser Art sich in Verlegenheiten findet. Theod. Was du sagst, Sokrates, trift auf alle Weise zu.

S. Wenn dieser (der Philosoph) aber, mein Freund, einen (Advokaten, Redner) mit sich in die Höhe ziehet, und ein solcher aus der Klasse dieser Menschen eine Zeitlang die Fragen fahren lassen will: „womit beleidige ich dich, oder du mich?“ um die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit an sich selbst zu betrachten, was beide sowohl an sich sind, als wodurch sie sich von allen übrigen Dingen und unter sich selbst unterschei-

den; oder die Frage, „ob der König, der so und so viel Gold besitzt, glücklich sey?“ um die königliche und menschliche Glückseligkeit, und Elend überhaupt, und an und für sich zu betrachten, worin sowol das Eine als das Andere bestehe, und dasjenige anzugeben, was nach der Schicklichkeit der menschlichen Natur erfordert werde, um das Eine von beiden zu erlangen, und dem Andern zu entgehen: wenn alsdenn ein solcher Mensch, der eine kleine, heftige, mit Advokatenränken angefüllte Seele hat, darüber Rede und Antwort geben soll, so macht er es nun dem Philosophen eben so: er schwindelt, in dieser Höhe schwebend, und weil er sich nicht gewöhnt hat, von einer so erhabenen Gegend aus zu betrachten, so ist er in der traurigsten Betäubung, in der größten Verlegenheit, und redet die seltsamsten Dinge, so daß er auch zum Gelächter wird, zwar nicht den Thracierinnen oder sonst einem Unwissenden, denn diese haben keinen Verstand davon: sondern denen, die auf eine den Sklaven ganz entgegen gesetzte Art ausgebildet sind.

Hierin bestehet denn die Art und Weise des Einen wie des Andern, Theodor. Der eine, welchen du Philosoph nennest, ist wirklich in Freyheit und stiller Muße erzogen: er macht sich nichts daraus, einfältig und gänzlich untüchtig zu scheinen, wenn er gewisse knechtische Dienste ver-

verrichten soll; denn er verstehet, zum Beyspiel, weder ein Reisebündel zusammen zu machen, noch eine Speise lieblich zuzurichten, noch schmeichelnde Reden zu sagen. Der andere hingegen kann dergleichen Dinge sehr geschickt und schnell ausrichten; aber er ist gar nicht im Stande, sich nach dem schicklichen Anstande eines Freygebohrnen zu kleiden, noch verstehet er im Geringsten etwas von der Harmonie der Rede, so daß er das wahre Leben der Götter und der glücklichen erhaben zu besingen wüßte. Theod. Wenn deine Reden, Sokrates, alle so überzeugen könnten, wie mich, so würde mehr Friede und weniger Uebel unter den Menschen seyn. S. Allein, Theodor, es ist eben so wenig möglich, daß das Uebel gänzlich aufhöre; denn nothwendig muß das Gute immer mit etwas Entgegengesetztem zu kämpfen haben; als man es unter die Götter versetzen kann: die sterbliche Natur hingegen und diese Region durchziehet es nothwendig. Daher müssen wir denn auch, so bald wir nur können, von hieraus dorthin zu fliehen suchen. Diese Flucht geschiehet dadurch, daß wir der Gottheit nach unserer Kraft ähnlich werden: und diese Aehnlichkeit erlangen wir, wenn wir gerecht und heilig und klug werden.

Allein, bester Mann, es ist nicht sehr leicht, die Menschen zu überzeugen, daß man nicht deswegen dem argen Wesen entfliehen und der Tu-

gend nachjagen müsse, warum der Haufe der meisten vorgiebt, daß man nach dem Einen trachten, und dem Andern widerstreben müsse, damit man nämlich nicht ein böser, sondern ein rechtschaffener Mann zu seyn scheine. Dergleichen Reden nennt man mit Recht Possen alter Weiber, wie es mir scheint. Der wahre Grund liegt vielmehr in dem, was ich nun sage. Gott ist in keiner Sache auf keine Weise ungerecht, sondern im vollkommensten Sinn gerecht. Und nichts ist ihm ähnlicher, als wer auch unter uns der allergerechteste ist. Diese Sache bestimmt die wahre Würde eines Mannes, wie seine Nichtswürdigkeit und Unmännlichkeit. Die Erkenntniß dieses Gegenstandes (Aehnlichkeit mit der Gottheit und der Gottheit selbst) macht Weisheit und wahrhaftige Tugend; hingegen in der Unkunde desselben offenbart sich Unwissenheit und Bosheit. Was die übrigen Eigenschaften, die man Talente und Klugheiten nennt, betrift, so wird ihre Anwendung in politischen Regimentsführungen lästig, und unädel in den Künstlerarbeiten. Wenn also jemand Ungerechtigkeit beweiset in unheiligen Reden oder Handlungen, so ist es weit das beßte, daß man ihm gar nicht eingestehet, er sey durch seine Schalkheit ein Mann von Talenten. Denn über diesen Vorwurf frohlocken solche Leute *), und meinen, man wolle sagen,

*) Weil sie nur an das: ein Mann von Talenten:

den

sagen, sie wären keine alberne Leute, noch eine träge Last der Erde, wie man auch sagt, sondern Männer, recht wie sie seyn müssen, um in einem Staat sein Glück zu machen. Man muß ihnen also die Wahrheit sagen, daß sie just um so viel mehr das sind, was sie nicht zu seyn glauben, als sie es nicht glauben. Denn sie leben in einer gänzlichen Unwissenheit über die Strafe der Ungerechtigkeit, worin man am wenigsten unwissend seyn soll. Denn diese bestehet nicht, wie sie wohl meinen, in Geißelungen und Todesarten, die zuweilen auch die Unschuldigsten leiden: sondern in einer Strafe, welcher zu entfliehen es unmöglich ist. Theod. Welche meinst du denn? S. Da uns, o Freund, in der Natur der Dinge zwey Muster aufgestellt sind, das göttliche, als das seligste, und das widergöttliche, als das höchstunglückliche, so erkennen diese Leute nicht, daß dieses wirklich so sey; ihre Verstandlosigkeit und äußerste Thorheit läßt sie nicht gewahr nehmen, daß sie sich durch die Ungerechtigkeit ihrer Handlungen diesem ähnlich machen, und jenem unähnlich; sie leiden aber gewiß die Strafe des Musters, dem ihr Leben, welches sie führten, ähnlich ist. Wenn man ihnen auch sagt, daß, wenn sie jene Geschicklichkeit (in Ränken und

denken, da sie es hingegen als einen Vorwurf ansehen müßten, wenn sie das durch seine Schalkheit dabey dächten.

Schalkheit) nicht fahren ließen, jene Gegend, die von keinem Bösen weiß, sie im Tode nicht aufnehmen werde; und daß sie hienieden als Böse nur mit Bösen, deren Wandel dem ihrigen ähnlich ist, Gesellschaft haben könnten; so vermeinen sie an dem allen, als treffliche und verschlagene Leute, puren Wahnsinn zu hören. Theod. O das ist sehr wahr, Sokrates? S. Ich weiß es wohl, Freund.

Doch begegnet ihnen ein Zufall; wenn sie nämlich einmal in einem Privatgespräch Rechenschaft geben sollen, warum sie manche Dinge verächtlich tadeln, deren Gründe man ihnen vorhält, und sie bezeigen sich willig, die Länge der Zeit recht männlich auszuhalten, und nicht feigherzig davon zu fliehen: alsdenn nimt die Sache, mein lieber Freund, den seltsamsten Ausgang; sie können sich selbst nicht gefallen in dem, was sie sagen; und jene Rednerkraft ist wie verwelkt, so daß sie sich von Unmündigen durch nichts zu unterscheiden scheinen. Doch wollen wir diesen Dingen, da sie die Sache unseres Vorhabens nicht eigentlich treffen, nunmehro Abschied geben: sonst würden immerfort neue Zuflüsse den Gegenstand unserer anfänglichen Unterredung nur überschwemmen. Wir wollen hingegen zu dem Ersteren umkehren, wenn es auch dir gefällt. Theod. Dergleichen Dinge, Sokrates, gehören nicht zu dem, was ich weni-

ger

ger gern hörte. Auch sind einem Manne von dem Alter, wie ich bin, solche Betrachtungen nicht unverständlich. Doch wenn du lieber willst, so wollen wir wieder umkehren.

S. Wir waren denn in unserer Unterredung etwa da, wo wir sagten, daß dienigen, welche behaupteten, das Wesen der Dinge sey in (unfester) Bewegung, und, was einem jeden scheine, das sey auch für denjenigen, dem es scheine, eben dieses auch bey den übrigen Dingen fest setzen müßten, und besonders bey dem, was die Gerechtigkeit betrift, so daß vor allen Dingen für eine Stadt dasjenige, was sie nach ihrer eigenen Meynung als gerecht festsetzt, auch gerecht sey, so lange das Festgesetzte Gültigkeit behält. Was aber die Natur des Guten betrift, kann Niemand so kühn seyn, und behaupten wollen, daß eben so auch, was eine Stadt nach ihrem eigenen Urtheil als nützlich für sich festsetzt, eben dieses ihr auch nützlich sey, und zwar völlig so lange, als es geltend bleibt: es müßte denn seyn, daß jemand den bloßen Namen wollte. Das hieße mit dem spotten, was wir geredet haben, nicht wahr? Theod. Ohne Zweifel. S. Man verstehe aber nicht den Namen, sondern die durch den Namen bezeichnete Sache, die man der Untersuchung vorsetzt. Auch ist es nicht der Name, sondern das, was der Name anzeigt, worauf eine Stadt abzielt, die sich Gesetze giebt,

und warum sie alle Gesetze, die sie giebt, für sich so nützlich zu machen sucht, als sie sich dieselben nur vorstellt, und es in ihrem Vermögen ist. Hat sie bey ihrer Gesetzgebung wohl eine andere Absicht? Theod. Gar nicht. S. Gelangt jede Stadt auch allezeit zu diesem Zweck, oder verfehlt sie denselben auch wohl in vielen Fällen? Theod. Ich glaube, sie verfehlt ihn auch wohl.

S. Eben dieses wird dadurch noch um so mehr von jederman eingestanden werden, wenn jemand die Frage auf die ganze Art der Dinge richtet, worin das Nützliche sich findet. Nun aber beziehet es sich auf die künftige Zeit. Denn wenn wir Gesetze geben, so geben wir diese Gesetze in der Absicht, daß sie in der darauf folgenden Zeit nützlich werden sollen; diese kann man aber besser die noch kommende Zeit nennen. Theod. Allerdings. S. So wollen wir denn an dem Protagoras, oder sonst an einem von denen, die mit ihm gleiche Grundsätze haben, diese Frage thun. Der Mensch ist aller Dinge Maaß, wie du sagtest, Protagoras, des Weißen, Schweren, Leichten; nichts ausgenommen von dem, was diesem ähnlich ist: denn da er das Maaß des Urtheils über diese Dinge in sich hat, so hält er sie für das, wie sie auf ihn wirken, und seine Vorstellung davon ist für ihn auch wahr. Ist das nicht so? Theod. In so-

S. Sollen wir auch annehmen, Protagoras, daß er das Maaß des Urtheils über die künftigen Dinge, die erst noch werden sollen, auch in sich selbst habe, und daß, wie einer glaubt, daß sie seyn werden, sie für denjenigen, der dieses glaubt, auch wirklich so werden? Was z. B. die Wärme betrift, wenn da ein Idiot der Arzeneikunst glaubt, er werde ein Fieber bekommen, und damit werde sich die Hitze dieses Fiebers einfinden; ein anderer aber, der ein Arzt ist, widerspricht ihm: nach wessen Meynung sollen wir hier nun annehmen, daß die Sache ausfallen werde? soll geschehen, was beide meinen; so daß er, nach dem Urtheil des Arztes, weder Wärme noch Fieber bekommen, nach seinem eigenen aber beides fühlen wird? Theod. Das wäre eine lächerliche Thorheit.

S. Was das anbetrift, ob ein Wein künftig süß oder herbe werden wird, so glaube ich, daß man die Meynung des Winzers, und nicht des Lautenschlägers wird für bewährt halten müssen. Theod. Wie das nicht? S. Eben so wenig wird über das, was wohlklingend, oder mißklingend seyn wird, der Meister der Gymnastik besser, als der Musikverständige urtheilen, was nachmals der gymnastische Meister selbst für wohlklingend halten wird. Theod. Gewiß auf keine Weise. S. Wird nicht auch das Urtheil desjenigen, der ein Gastmahl geben will, aber

von der Kunst zu kochen nichts weiß, über das aus der zubereiteten Mahlzeit erfolgende Vergnügen unsicherer seyn, als das Urtheil des Speisebereiters; denn über das Vergnügen, was ein jeder just gegenwärtig genießt, oder genossen hat, wollen wir nicht streiten; sondern in Absicht auf das Künftige, wovon ein jeder meint, daß es ihm Vergnügen machen werde, oder nicht, fragen wir, ob ein jeder sich selbst der beste Richter sey. Solltest du, Protagoras, nicht besser, als der erste der beste Idiot, zum voraus urtheilen über das, was in einer fürs Gericht bestimmten Rede einem jeden von uns überzeugend seyn werde? Theod. Ja wohl, Sokrates: eben hierin rühmte sich Protagoras alle andere zu übertreffen. Beim Jupiter, Freund, kein Mensch würde sonst seine Unterweisungen für so vieles Geld gesucht haben, wenn er nicht seine Schüler überredet hätte, daß weder ein Wahrsager, noch sonst jemand, besser im Stande sey, von dem, was künftig seyn und scheinen sollte, zu urtheilen, als er selbst für sich selbst? Theod. Ganz gewiß. S. Beziehen sich nun aber nicht alle Gesetzgebungen und das Nützliche derselben auf die Zukunft? Und wird nicht jeder Mensch eingestehen müssen, daß es oft nicht anders seyn könne, als daß eine gesetzgebende Stadt das Allernützlichste verfehle? Theod. Das kann nicht anders seyn. S. So werden wir denn schon Grund genug haben, zu deinem Lehrer zu sagen,

daß

daß er nothwendig eingestehen müsse, daß einer weiser, als der andere sey; und daß ein Weiserer dieser Art das Maaß sey: daß es hingegen auf keine Weise nothwendig folge, daß ich ohne Wissenschaft dieses Maaß sey, wie mein vorheriger Versuch zu seiner Vertheidigung mich mit Gewalt zu einem solchen machen wollte, es möchte mein Wille seyn, oder nicht.

Theod. Hiedurch, glaube ich, Sokrates, ist seine Rede vollkommen widerlegt; obgleich auch dadurch, daß er die Meynungen anderer Menschen als wahr bekräftiget. Von diesen aber haben wir gesehen, daß sie die Grundsätze des Protagoras auf keine Weise als wahr annehmen. S. Man könnte noch sonst durch viele andere Gründe beweisen, Theodor, daß nicht alle Meynungen aller Menschen wahr seyen: was aber die wirklichen Affectionen betrift, die ein jeder erfährt, woraus die Empfindungen (Sensationen) und die nach diesem sich bildenden Vorstellungen entspringen, so ist es schon schwerer, auszumachen, daß diese nicht wahr seyen. Vielleicht sage ich Nichts. Denn wenn sie nicht klar zu widerlegen sind, so sind sie wirklich; und vielleicht reden diejenigen nach der Wahrheit der Sache, welche sie für klar und für Wissenschaften ausgeben. Und so hat dieser Theätet, der Wissenschaft und Empfindung für dasselbe nimt, nicht ohne Zweck geredet.

Wir

Wir müssen also näher zur Sache gehen, wie selbst die zur Vertheidigung des Protagoras versuchte Rede verlangt, und die Natur dieser immerfort gehenden Bewegung so untersuchen, wie man an ein Gefäß klopft, um durch den Schall zu vernehmen, ob es ganz sey oder einen Riß habe. Es ist darüber von vielen nicht wenig gestritten worden. Theod. Dieser Streit ist so wenig gering, daß er vielmehr von Seiten der jonischen Schule noch immer stärker wird. Denn die Freunde des Heraklits sind die heftigsten Vertheidiger dieses Lehrsatzes. S. Um so mehr, geliebter Theodor, müssen wir denn ganz genau untersuchen, wie sie die Sache ausführen. Theod. Allerdings. Denn gewiß, Sokrates, was diese Anhänger des Heraklits, oder, wie du sagst, des Homers, oder auch eines noch ältern Weisen betrift, so kann man mit denen von Ephesus, die erfahrne Weise seyn wollen, eben so wenig, als mit Rasenden, mehr disputiren. Denn ihre Schriften sind zuverlässig in dieser unstäten Bewegung. Was das betrift, bey einem vorgelegten Gegenstande, oder einer Aufgabe, anhalten, darüber ruhig fragen, und seiner Seits wieder antworten; so findet sich bey denselben hievon weniger als nichts; ja über die Maaße weniger als nichts, so sehr fehlet diesen Leuten alle ruhige Festigkeit. Wenn du einen von ihnen frägst, so ziehen sie sogleich, wie aus einem Köcher, einige räthselhafte Wörterchens her-

hervor, die sie abschießen. Und wenn du nun gern Grund von dem, was er gesagt hat, hören willst, so übertäubt er dich durch ein anderes Wörterchen, in welches er einen unerhörten Sinn überträgt. In keiner Sache hingegen kannst du bey irgend einem dieser Leute zu etwas Bestimmten kommen, so wenig diese Leute selbst sich unter einander verständigen können. Vielmehr nehmen sie sich sehr in Acht, daß sie ja nichts fest und daurend lassen, weder in der Sprache, noch in ihren Begriffen, weil sie nämlich, wie ich glaube, eben dieses für die Bestandheit halten, die sie so hart bekämpfen, und sie, so viel sie nur können, überall verbannen.

S. Du hast vielleicht, Theodor, diese Männer nicht anders als streitend gesehen, und bist hingegen nie unter ihnen gewesen, wenn sie bey friedlichen Gesinnungen waren: denn sie sind deine Freunde nicht. Was aber ihre Lehrsätze betrift, so glaube ich, daß sie dieselben in Muße denjenigen Schülern auslegen, die sie sich selbst ähnlichdenkend machen wollen. Theod. Welchen Schülern, erwünschter Mann? Unter diesen Leuten ist keiner des andern Schüler, sondern sie wachsen durch eigene Kraft hervor, sobald ein jeder vom Enthusiasmus ergriffen wird, so wie auch einer den andern für unwissend hält. Du wirst also von diesen Leuten, wie ich eben sagte, zwar niemals Grund angeben hören, wozu sie

sich

sich weder geneigt finden, noch zwingen lassen: wir müssen sie aber als Leute nehmen, deren Aussprüche wir als unausgemachte Aufgaben ansehen.

S. Du redest sehr schicklich. Haben wir indessen über diese Sache wohl eine andere Aufgabe erhalten, als die, welche die Alten uns mitgetheilt haben, die unter dem Schleier der Dichtung dem Haufen der Menschen ihre Gedanken verhüllten, daß Oceanus und Tethys, die Grundwesen aller übrigen Dinge, fließende Ströme seyen und keinen festen Bestand haben? Dahingegen die spätern, als jene an Weisheit übertreffend, diese Sache mit solcher Klarheit ausgelegt haben, daß ihnen auch die Schuster ihre Weisheit abgelernt haben, nachdem sie Zuhörer derselben geworden sind, und den einfältigen Glauben verlassen haben, daß einige Dinge Bestand hätten, und andere in Bewegung wären; sondern jene verehren, von welchen sie gelernt haben, daß alle Dinge sich beständig bewegen.

Beinahe hätte ich aber vergessen, Theodor, daß es auch andere giebt, die etwas diesem ganz entgegengesetztes behauptet haben, nämlich „daß der Name des Alls ein Unbewegliches sey,“ nebst dem Uebrigen, was die Melisser und Parmeniden als Gegner aller dieser Leute behaupten, z. B. daß alle Dinge der Welt ein Eins ausmachen, und daß dieses Eins in sich selbst festen Bestand habe, ohne irgendwo zu seyn, wo es

sich

sich bewegte. Wie sollen wir uns nun, mein Freund, gegen dieses alles verhalten? denn der allmählige Fortgang hat uns unvermerkt mitten unter beyde Partheien gesetzt. Wenn wir ihnen nicht durch irgend eine tapfere Vertheidigung entwischen, so werden wir büßen müssen, wie diejenigen, welche auf den gymnastischen Plätzen innerhalb der abgezeichneten Linien spielen, von beiden Partheien, wenn sie davon ergriffen werden, sich nach den entgegengesetzten Seiten ziehen lassen müssen. Ich glaube also, wir müssen zuerst die eine Parthei untersuchen, auf die wir schon losgegangen sind, die Vertheidiger der beständigen Bewegung. Und wenn sie uns nicht ganz ungegründet zu reden scheinen sollten, so wollen wir selbst auf ihre Seite treten, und den andern zu entgehen suchen. Scheinen uns hingegen diejenigen, welche eine feste Bestandheit des Ganzen lehren, wahrer zu reden, so wollen wir von jenen, welche selbst das Unbewegliche in Bewegung setzen, ab, und zu diesen übergehen. Wenn uns aber beyde Partheien ungegründet zu reden scheinen, so würden wir uns lächerlich machen, wenn wir jene Männer von hohem Alterthum und mannigfaltiger Weisheit verwerfen, und von uns glauben wollten, daß wir die Sache besser einsähen, da wir doch schlechte Leute sind. Bedenke also, Theodor, ob es für uns wohl heilsam sey, daß wir einer so großen Gefahr entgegen gehen. Theod. Es wäre unverzeihlich,

Sokrates, wenn wir nicht die Lehren, sowohl der einen als der andern Partheі, untersuchen wollten.

S. Weil du denn so große Lust hast, so müssen wir wohl zu dieser Untersuchung schreiten. Den Anfang, glaube ich, müssen wir damit machen, daß wir sehen, was diejenigen unter Bewegung verstehen, welche alle Dinge in Bewegung seyn lassen. Hiemit will ich aber so viel sagen: ob sie nur eine gewisse Art der Bewegung, oder, wie es mir scheint, zwei derselben annehmen. Dieses darf aber nicht nur mir scheinen, sondern ich wünsche, daß auch du daran Theil nehmest, damit das, was etwa daraus erfolgen könnte, uns beide treffe. Sage mir denn, nennst du in Bewegung seyn, wenn etwas von einem Orte zum andern Versetzung leidet; oder auch, wenn es sich in demselben räumlichen Punkte kreiselt? Theod. Dies sey also eine Art von Bewegung. Wenn aber etwas, ohne seinen Ort zu verändern, veraltet, oder aus Weiß in Schwarz übergehet, oder aus dem Weichen ins Harte, oder sonst eine Abänderung erfährt; mag man dieses denn nicht eine andere Art der Bewegung nennen? Theod. Wie mir scheint. S. Ja man kann nicht anders. Ich nehme also die Abänderung einer Sache, und die Versetzung derselben als zwei Arten von Bewegung an. Theod. Mit Recht thust du das.

S.

S. Nach dieser Eintheilung wollen wir uns zuerst mit denen unterreden, welche annehmen, daß alles in Bewegung sey, und diese Frage an sie thun: nehmt ihr an, daß alles auf beyde Arten bewegt werde, durch Versetzung und Abänderung; oder behauptet ihr von einigen Dingen eine Bewegung beyder Arten, von andern aber nur die Bewegung der einen? Theod. Beym Jupiter, ich weiß hierauf nicht zu antworten; indessen glaube ich, daß sie sagen werden, alles habe beyde Arten der Bewegung. S. Wenn das aber nicht, Freund, wird es ihnen denn nicht scheinen müssen, daß die Dinge zugleich in Bewegung sind, und zugleich Bestandheit haben? Und wird man alsdenn nicht eben so viel Grund haben, zu sagen, daß alle Dinge bewegt werden, als, daß sie stehen? Theod. Du hast vollkommen Recht. S. Wenn sie also in Bewegung seyn müssen, und das ohne Bewegung seyn in keiner Sache sich findet, werden denn nicht alle Dinge immerfort auf alle Art bewegt werden? Theod. Nothwendig.

S. Betrachte mir denn diesen Satz derselben. Sagten wir nicht, daß sie die Erzeugung der Wärme, der Weiße oder was es sey, auf die Art erklärten, daß ein jedes dieser Dinge sich mit der Empfindung zugleich in dem Zwischenraum des Wirkenden und Leidenden bewege? Und daß der leidende Gegenstand empfindbar,

nicht aber Empfindung werde; wie der thätige etwas von gewisser Beschaffenheit, nicht aber die Beschaffenheit selbst? Beschaffenheit scheint dir vielleicht ein fremdes Wort, so daß du den zusammengesetzten Begrif, der hierin liegt, nicht fassest. Höre die Sache also einzeln. Das Wirkende wird weder Wärme noch Weiße, sondern etwas Warmes und etwas Weißes; und so mit dem übrigen. Du erinnerst dich doch noch aus dem Vorhergehenden, daß wir so redeten: nichts sey an und für sich selbst ein Eins, weder das Wirkende, noch das Leidende, sondern durch die gemeinschaftliche Vereinigung beyder Gegenstände erzeugten sich so wohl die Empfindungen, als die empfindbaren Eigenschaften, diese, in so fern sie eine gewisse Art annehmen, und jene, in so fern sie auf gewisse Art empfinden. Theod. Ich erinnere mich dessen: und wie sollte ich das nicht? S. Das Uebrige wollen wir nun fahren lassen, es mag damit eine andere oder diese Bewandniß haben, und wollen nur den einzigen Punkt nicht aus den Augen verlieren, warum wir dieses angeführet haben, indem wir so fragen: alles ist doch in Bewegung und Fluß, wie ihr sagt, nicht wahr? Theod. Ja. S. In beyden Arten von Bewegung, wie wir sie eingetheilt haben, so daß es so wohl räumliche Versetzung als Abänderung leidet? Theod. Warum nicht, wenn die Bewegung anders vollständig seyn soll? S. Wenn es nun aber blos

ver-

versetzt, nicht aber abgeändert würde, könnten wir denn wohl sagen, daß das, was bewegt wird, so sey, wie sein Fluß ist, oder wie sollen wir reden? Theod. Just so. S. Da dieses aber selbst nicht bleibend ist, daß z. B. das fließende weiß flösse, sondern Abänderung leidet, so daß selbst ein Abfluß und eine Abänderung dieser Weiße in eine andere Farbe Statt findet, und sie sich in diesem Zustande allein nicht halten lässet; würde es denn wohl eine richtige Benennung seyn, wenn man einer Farbe einen bestimmten Namen geben wollte? Theod. Wo wäre die Möglichkeit, Sokrates, dieses bey (einer Farbe, oder sonst) einem Gegenstande zu versuchen, da alles in einem so beständigen Fluß ist, daß es uns entwischt, indem wir den Namen aussprechen. S. Was sollen wir aber von der Beschaffenheit des Empfindens sagen? wie es mit dem Sehen oder Hören beschaffen sey? Bleiben diese in demselben bestimmten Zustande des Sehens und Hörens? Theod. Das darf nicht, wenn übrigens alles bewegt wird. S. So haben wir denn auch nicht mehr Recht zu sagen, daß etwas sehe, als daß es nicht sehe, oder daß etwas sonst eine Empfindung habe, als daß es dieselbe nicht habe, wenn alle Dinge ganz und gar in Bewegung sind. Theod. Freylich nicht. S. Nun aber war die Empfindung Wissenschaft, wie ich mit dem Theätet annahm. Th. Das nahmen wir an. S. Wenn uns also

jemand frägt, was Wissenschaft sey, so werden wir ihm geantwortet haben; Wissenschaft sey etwas, das eben so sehr keine Wissenschaft sey, als sie es sey. Theod. Das scheint ihr in der That. S. Damit gäben wir denn eine schöne Rechtfertigung unserer Antwort, wenn wir zum Beweise, daß diese Antwort richtig sey, zu beweisen trachteten, daß alles in Bewegung sey. Wenn aber alle Dinge, wie es scheint, in Bewegung sind, so muß denn auch jede Antwort, die jemand über irgend eine Sache, welche sie auch sey, giebt, gleichfalls richtig seyn, er mag sagen, die Sache sey so, oder sie sey nicht so, oder wenn du lieber hören willst, sie werde so oder werde nicht so, damit es nicht scheine, als wollten wir durch unsere Worte die Freunde der fließenden Bewegung stillstehend machen. Theod. Du redest richtig. S. Nur daß ich die Wörter so und nicht so hätte ungebraucht lassen sollen. Denn man darf von keiner Sache mehr ein So gebrauchen, weil so wol das So als das Nicht so keine Bewegung mehr haben würde: denn dieses ist keine Bewegung mehr. Vielmehr müssen die Freunde dieser Lehrsätze ein gewisses anderes Wort annehmen, wie sie denn jetzt für ihre Hypothese keinen andern Ausdruck haben, als etwa den, auf keine Weise; am besten aber paßt hiezu ihr Ausdruck Unbestimmlichkeit. Th. Diese Art zu reden, ist für sie die schicklichste, die es nur geben kann.

S.

S. So haben wir uns denn von deinem Freunde losgemacht, Theodor, und wir gestehen ihm doch noch nicht ein, daß jeder Mensch aller Dinge Maaß sey, es sey denn, daß er verständig (in dem, wovon jedesmal die Frage ist) sey. Auch werden wir nach der Lehrart, daß alles in Bewegung sey, nicht zugeben, daß Wissenschaft Empfindung sey, wenn dieser Theätet nicht etwa anderer Meynung ist. Theod. Das war vortrefflich geredet, Sokrates; denn da dieses nun so bestimmt und ausgemacht ist, so werde auch ich nach dem, was wir ausgemacht haben, nicht mehr verpflichtet seyn dürfen, dir zu antworten, welches nur bis dahin geschehen sollte, daß das System des Protagoras zu Ende gebracht wäre. Theä. Du darfst dich nicht eher losmachen, Theodor, bis ihr, du und Sokrates, die Meynung derer, welche behaupten, daß das All ruhige Beständheit habe, zuvor auch durchgegangen seid, wie ihr ja vorhin dieses zu thun euch vorsetztet. Theod. Ein so junger Mann, wie du, Theätet, muß Alten, die ihr Versprechen übertreten wollen, ihr Unrecht zeigen. Indessen mache dich nur bereit, dem Sokrates auf das noch Uebrige zu antworten. Th. Wenn er nämlich will. Doch würde ich über diese Sachen, wovon ich rede, dich am liebsten gehört haben. Theod. Wenn du den Sokrates zum Selbstreden auffoderst, so ist das eben so viel, als Reuter in die Laufbahn rufen. Frage ihn, und denn wirst

du hören. S. Allein ich glaube, Theodor, ich werde den Theätet in dem nicht hören, wozu er mich auffodert. Theod. Warum ihn nicht hören? S. Ich fürchte mich zwar, den Melissus nebst andern, welche behaupten, daß das All ein unbewegliches Eins sey, zu scharf mitzunehmen; doch ist meine Besorgniß hierin nicht so groß, als was den einzigen Parmenides betrift. Denn Parmenides scheint mir, wie Homer sagt, „zugleich ehrwürdig und furchtbar.“ Ich habe den Mann sonst wohl gehört, da ich noch jugendlich, und er bereits sehr alt war; und er schien mir auf alle Weise etwas ausnehmend Tiefes in seinen Reden zu haben. Ich fürchte daher, daß wir ihn nicht einmal zu verstehen fähig sind, sondern von dem, was er bey seinen Reden gedacht hat, nur noch weiter abirren: ja was das wichtigste ist, daß wir durch die vielen neuen Untersuchungen, die sich uns mit Gewalt aufdringen würden, so bald wir sie hören wollten, die Hauptuntersuchung, worauf die ganze Unterredung abzielt, was nemlich Wissenschaft wohl sey, unausgemacht lassen. Die Frage, die wir nun wieder aufwecken, ist sonst schon unermeßlich. Wollte sie jemand nur im Vorbeigehen betrachten, so thäte er etwas Ungeziemendes; dahingegen eine hinlängliche Untersuchung nach ihrer ganzen Ausdehnung die Frage über die Wissenschaft ganz aus dem Gesicht führen würde. Es darf aber so wenig das Eine als

das

das Andere geschehen. Es ist vielmehr besser, daß ich dem Theätet durch meine Hebammenkunst von dem, was er über die Wissenschaft gebähren will, zu befreyen suche. Theä. Das muß geschehen, wenn es dir so scheint.

S. So bemerke denn, Theätet, über das Gesagte noch dieses. Deine Antwort war, Empfindung sey Wissenschaft, nicht wahr? Th. Ja. S. Wenn dich jemand fragte, womit siehet ein Mensch das Weiße und Schwarze; womit hört er die scharfen oder hohen und tiefen Töne? so würdest du, wie ich glaube, antworten, mit den Augen und Ohren. Th. Das würde ich. S. Die Namen und Wörter in ihrer gewöhnlichsten Bedeutung, und nicht nach einer mit äußerst sorgsamer Pünktlichkeit gesuchten Bedeutung zu nehmen, beweist in den meisten Fällen keine im Kleinen skrupulirende Seele, sondern das Gegentheil zeigt vielmehr von einer solchen knechtischen Natur. Doch ist es zuweilen nöthig, so wie ich denn auch jetzt das, was an deiner Antwort, die du gegeben hast, fehlerhaft ist, nicht so frey hingehen lassen darf. Bedenke nur, welche von den beiden Antworten wohl die wichtigere sey, die, das Auge ist das, womit wir sehen; oder, wodurch wir sehen: und das Ohr das, womit wir hören, oder wodurch wir hören. Th. In beiden Fällen, Sokrates, scheint mir der Ausdruck, wodurch wir jede

dieser Empfindungen haben, passender zu seyn, als womit. S. Es würde freilich seltsam seyn, mein Kind, wenn ganz verschiedene Sinne gewahr zu nehmen in uns ihren Sitz hätten, und nicht vielmehr alle einzelne Empfindungen unter einer einzigen idealen Kraft, die man nun Seele, oder wie man will, nennen mag, sich vereinigten, mit welcher wir, vermöge dieser Sinne, als so vieler Organen, alles das empfinden, was für uns empfindbar ist. Th. Auch mir scheint die Sache vielmehr so, als anders, zu seyn.

S. Der Grund, warum ich so genau von dir forsche, ob sich ein Principium, das als ein einziges und dasselbe anzusehen ist, in uns finde, mit welchem wir, vermöge der Augen, zur Gewahrnehmung des Weißen und Schwarzen gelangen, und, vermöge anderer Sinne, zur Gewahrnehmung anderer Empfindungen; und ob du alle diese Dinge, wenn man dich frägt, auf den Körper zu beziehen im Stande seyn werdest — Doch vielleicht ist es besser, daß vielmehr du selbst durch deine Antworten dieses erklärst, als daß ich diese Mühe für dich übernehme. Sage mir denn, wohin setzest du die Organen, vermöge welcher du zur Empfindung des Warmen und Trocknen, des Leichten und Süßen gelangst, in den Körper, oder in sonst etwas? Th. In sonst nichts. Möchtest du mir wohl zugeben,

daß du das, was du durch eine Art der Sinneskraft empfindest, unmöglich durch eine andere empfinden könnest? z. B. unmöglich durch das Gesicht, was du durch das Ohr empfindest; und nicht durch das Gehör, was durch das Gesicht kommt? Th. Wie sollte ich das nicht eingestehen? S. Wenn du also über beiderley Gegenstände Ideen hast, so gelangst du weder durch den einen, noch durch den andern Sinn zu diesen Ideen, die sich auf beide Sinne zugleich beziehen. Th. Nein. S. Wenn du Ton und Farbe zusammen nimmst, bemerkst du denn nicht zuerst über beides, daß es zwey Dinge sind; jedes dieser beyden Dinge aber Eins? Th. Auch das. S. Bist du auch wohl vermögend, zu untersuchen, ob sie sich unter einander ähnlich, oder unähnlich sind? Th. Vielleicht.

S. Durch welches dieser beiden Organen hast du nun alle diese Ideen über diese beiden Gegenstände? weder durch das Gehör, noch durch das Gesicht kannst du das Gemeinschaftliche beider dir vorstellen. Auch dies ist noch ein Beweis von dem, was wir sagen. Gesetzt, man könnte untersuchen, ob beide Dinge salzhaft wären, oder nicht; so zweifelst du nicht, daß du mir werdest sagen können, durch welches Organ du dieses untersuchen müstest. Dieses scheint aber weder das Gesicht, noch das Gehör zu seyn, sondern etwas anders. Th. Was soll dieses anders seyn, als die schmeckende Kraft der Zunge? S.

Das

Das war schön. Aber welches Organs Kraft läßt dich das Gemeinschaftliche aller Dinge gewahr nehmen, und auch dasjenige, wonach du das, es ist, oder, es ist nicht, von diesen Dingen aussprichst, warum ich dich kurz vorhin fragte? Welche Organen willst du allen diesen Dingen zueignen, vermöge welcher alles einzelne, was für uns empfindbar ist, von uns empfunden wird? Th. Du redest vom wesentlichen Seyn und Nichtseyn, von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, von Identität und Verschiedenheit, auch noch von dem Einen und den übrigen Zahlen in Absicht auf diese Dinge. Denn offenbar gehet deine Frage darauf, durch welches Organ des Leibes die Seele das Gerade und Ungerade nebst den übrigen Dingen, die daraus folgen, gewahr nehme. S. Du folgst meinen Gedanken überaus wohl, Theätet; eben dieses war es, wonach ich fragte. Th. Allein, beim Jupiter, Sokrates, ich wüßte nichts darauf zu antworten, als daß es mir von Anfang an scheint, daß wir für diese Gewahrnehmungen kein solch eignes Organ haben, wie für die übrigen; sondern daß die Seele selbst unmittelbar durch sich selbst, wie ich glaube, die allgemeinen Verhältnisse aller Dinge bemerkt. S. Du bist vielmehr schön, Theätet, und nicht häßlich, wie Theodor sagte: denn wer schön redet, der ist ein schöner und guter Mann. Zu diesem Schönen kommt noch, daß du mir dadurch einen wohlthätigen Dienst erwiesen hast, daß du

mich

mich einer sehr weitläuftigen Untersuchung überhebest, indem es dir scheint, daß die Seele einige Dinge unmittelbar durch sich selbst bemerke, andere hingegen vermöge der Sinneskräfte des Leibes. Eben das schien auch mir, und mein Wunsch war, daß dir es nicht weniger scheinen möchte. Th. Nun mir scheint es.

S. Welchen dieser Dinge legst du nun das wesentliche Seyn bey? Denn dieses ist doch das Allgemeinste, was alle Dinge begleitet. Th. Denen, zu welchen sich die Seele selbst hinneigt. S. Ist es eben so mit dem Aehnlichen und Unähnlichen, mit dem Identischen und Verschiedenen? Th. Ja. Wie aber mit dem Schönen und Häßlichen, dem Guten und Bösen? Th. Auch dieser Dinge Wesen betrachtet die Seele, wie es mir scheint, in ihren gemeinschaftlichen Verhältnissen unter einander, indem sie in sich selbst das Vergangene und Gegenwärtige und Zukünftige bey dieser Vergleichung gegen einander hält. S. Halt! wird die Seele nicht blos durch Berührung die Härte eines harten Körpers, und eben so die Weichheit des weichen gewahr nehmen? Th. Ja. S. Was aber das Wesen betrift, und die Natur des Seyns, und die entgegengesetzten Eigenschaften, die diese Dinge unter einander haben, und wiederum das Wesen dieser Entgegengesetztheit wird die Seele selbst durch wiederhohlte Vergleichungen dieser Dinge unter einander zu beurtheilen suchen. Th. Allerdings.

dings. S. Haben nicht Menschen und Thiere sogleich von ihrer Geburt an das Vermögen, dasjenige zu empfinden, was durch Affectionen des Leibes in die Seele dringt; da hingegen die Auffindungen der Aehnlichkeiten dieser Dinge in Beziehung auf das Wesen und den Nutzen kaum erst nach langer Zeit, durch viele Bemühungen und Studien, denen zu Theil werden, welchen sie zu Theil werden? Th. In aller Absicht. Kann wohl jemand bis zur Wahrheit kommen, der nicht bis zum Wesen kommt? Th. Unmöglich. S. Wird er aber wohl Wissenschaft von dem haben können, dessen Wahrheit er nicht erkennt? Th. Wie wäre das möglich, Sokrates? S. In den Affectionen *) liegt also keine Wissenschaft, sondern in den Vergleichungsurtheilen darüber. Denn hiedurch, scheint es, kann man allein die Wahrheit und das Wesen treffen, durch jenes aber ist es unmöglich. Th. Es scheint so. S. Kannst du nun jenes und dieses wohl dasselbe nennen, da beides so große Verschiedenheiten gegen einander hat? Th. Das wäre ganz unrichtig. S. Was würdest du denn jener Art von Affectionen, dem Sehen, Hören, Riechen, Kälte und Wärme fühlen, wohl für einen Namen geben? Th. Giebt es einen andern, als empfinden? S. Das Gemeinschaftliche aller dieser Dinge ist also Empfindung

*) Den empfundenen Einwirkungen der äußerlichen Dinge.

dung (Sensation)? Th. Nothwendig. S. Diese enthält also nicht das, wodurch wir Wahrheit und Wesen treffen. Th. Freilich nicht. S. Also auch nicht Wissenschaft. Th. Nein. S. So wäre ja denn Empfindung und Wissenschaft nie dasselbe, Theätet. Th. Es scheint auch nicht, Sokrates.

S. Auch jetzt sehen wir also vollkommen, daß Wissenschaft etwas anders, als Empfindung sey. Allein wir haben nicht deswegen diese Unterredung angefangen, damit wir fänden, was Wissenschaft nicht sey, sondern, was sie sey. Doch sind wir nun so weit fortgerückt, daß wir sie ganz und gar nicht mehr in der Empfindung, sondern in demjenigen Namen der Seele zu suchen haben, den man ihr alsdenn giebt, wenn sie sich selbst mit sich selbst mit der Betrachtung der Dinge beschäftiget. Th. Allein dieses pflegt man ja, wie ich glaube, Vorstellungen haben zu nennen. S. Du irrest dich, Freund. So stehe denn die Sache noch einmal von neuen an, nachdem du zuvor alle vorhergehende Ideen in dir gleichsam ausgestrichen hast, ob du nun klärer siehest, nachdem du auf diesen Punkt gekommen bist, und sage mir noch einmal, was Wissenschaft wohl sey. Th. Alle mögliche Vorstellungen, Sokrates, kann man wohl nicht Wissenschaft nennen, weil es auch falsche giebt. Doch scheint die wahre Vorstellung Wissenschaft zu seyn.

Dies

Dies sey meine Antwort. Wenn es uns im Fortgange anders scheinen sollte, wie eben, so wollen wir auch etwas anderes anzugeben versuchen. S. So herzhaft, Theätet, muß man reden, und vielmehr, als so bedenklich seyn mit seinen Antworten, wie du anfänglich warest. Denn wenn wir so fortfahren, so wird Eins von beiden erfolgen, entweder werden wir finden, wonach wir trachten; oder doch weniger zu verstehen glauben, was wir nicht verstehen; und auch dieses wäre doch kein verächtlicher Gewinnst.

Nun wie sagst du denn? Nachdem du erst zwey Arten von Vorstellungen angenommen hast, die eine als wahr, die andere als falsch; so erklärst du die wahre Vorstellung für Wissenschaft? Th. Das thue ich: denn dies scheint mir jetzt nun. S. Ist es wohl nicht schicklich, daß wir von neuen etwas über Vorstellung sagen? Th. Was meinst du denn? S. Diese Sache verdunkelt sich mir so wohl jetzt, als sie es auch bey anderer Gelegenheit öfters gethan hat, so daß ich so wohl bey mir selbst, wie in Gegenwart anderer, die größte Verlegenheit gefühlt habe, wenn ich nicht erklären konnte, was diese Affection in uns sey; oder auf welche Art sie sich erzeuge. Th. Welche denn? S. Falsche Vorstellungen haben. Und ich denke eben nach, und bin noch nicht mit mir Eins, ob wir diese Sa-

che vorbeilassen, oder sie auf eine andere Art untersuchen wollen, als wir kurz vorhin angefangen haben. Th. Warum nicht, Sokrates, wenn es uns zumal scheint, daß wir die Sache auf jede Weise untersuchen müssen? Denn kurz vorhin redetest du ja mit dem Theodor so schön von der Muße, daß man in solchen Untersuchungen durch nichts gedrängt werde. S. Die Erinnerung war recht am Orte. Denn es möchte jetzt wohl nicht unschicklich seyn, unsere Fußstapfen gleichsam noch einmal durchzugehen. Es ist doch immer besser, etwas weniges gut, als vieles unvollständig durchzuführen. Th. Unstreitig.

S. Wie nun? Was sagten wir? nicht wahr, daß die Vorstellungen zum öftesten falsch seyen; und daß es die Natur so mit sich bringe, daß mancher von uns falsche Vorstellungen hat, und mancher auch wahre? Th. In der That sagten wir das. S. Trift dieses nun bey uns in allen Dingen, und in jedem einzelnen zu, daß wir sie entweder wissen, oder nicht wissen? Was das Lernen und Vergessen, als Mittelding zwischen diesen beiden, betrift; so will ich gegenwärtig davon nicht reden: denn sie gehen unsere gegenwärtige Untersuchung nichts an. Th. So bleibt uns denn, Sokrates, bey jedem Gegenstande weiter nichts übrig, als das Wissen, oder das Nichtwissen. S. Ist es nun nicht

nothwendig, daß derjenige, welcher Vorstellungen hat, entweder von dem, was er weiß, oder von dem, was er nicht weiß, diese Vorstellungen habe? Th. Nothwendig. S. Es kann aber zugleich nicht Statt finden, daß man das nicht wisse, was man weiß, oder wisse, was man nicht weiß. Th. Freilich. S. Glaubt also nicht derjenige, welcher von dem, was er weiß, falsche Vorstellungen hat, daß dieses nicht dasselbe sey mit dem, was er weiß, sondern vielmehr etwas anderes, was er auch weiß, und ist er nicht, indem er beides weiß, über beides unwissend? Th. Das ist aber unmöglich, Sokrates. S. Und glaubt er nicht, daß das, was er nicht weiß, auch etwas anderes sey, was er nämlich wisse? Ja kann wohl jemand, der weder den Theätet, noch den Sokrates, kennt, auf die Vorstellung kommen, als wenn Sokrates Theätet, oder Theätet Sokrates sey? Th. Wie sollte er das? S. Gewiß glaubt also Niemand, daß das, was er weiß, dasjenige sey, was er nicht weiß, und eben so wenig, daß das, was er nicht weiß, das sey, was er weiß. Th. Das wäre ja etwas Wunderbares. S. Wie soll er sich denn nun noch falsche Vorstellungen machen? Denn wenn man dieses wegnimt, so sind keine Vorstellungen mehr möglich, wenn wir anders alle Dinge entweder wissen, oder nicht wissen. Bei diesen Dingen scheint es also gar nicht möglich,

daß

daß jemand falsche Vorstellungen sich mache. Th. Das ist vollkommen wahr.

S. Sollten wir etwa nicht auf diesem Wege, nämlich des Wissens und Nichtwissens, sondern auf dem andern, nach den Verhältnissen des Seyns und Nichtseyns, das was wir suchen, aufsuchen müssen? Th. Wie meinst du das? S. Daß es nicht so ganz und gar wahr sey, daß derjenige, der über eine Sache, welche sie auch sey, ungegründete Vorstellungen hat, nothwendig keine andere, als falsche Vorstellungen haben könne, er möge auch sonst in Gedanken haben, was er wolle. Th. Es hat wohl Schein, Sokrates. S. Wie wollen wir denn antworten, Theätet, wenn jemand uns frägt, — das kann aber jeder Mensch, — wenn wird ein Mensch also ungegründete Vorstellungen haben, entweder von einem der wirklichen Dinge, oder Vorstellungen, die an und für sich selbst falsch sind, ohne irgend etwas außer denselben zum Gegenstande zu haben? Wir werden, wie ich glaube, hierauf sagen, alsdenn, wenn er sich wovon überredet, was keine Wahrheit hat. Giebt es sonst eine Antwort? Th. Just so. S. Ist dieses auch noch in andern Fällen wahr? Th. In welchen? S. Wenn jemand etwas siehet, eigentlich aber nichts siehet. Th. Wie das? S. Nun wenn jemand etwas Eines siehet, so siehet er ein wirkliches Ding: oder meinst du etwa,

daß ein Eins unter die nicht wirklichen Dinge gehöre? Th. Das nicht. S. Indem er also ein Eines siehet, siehet er etwas wirkliches. Th. Es scheint. S. Und wenn jemand etwas hört, ist das, was er hört, ein Eines und ein Wirkliches? Th. Freilich. S. Und wenn jemand etwas berührt, berührt er nicht ein Eines, und wenn dieses, so auch etwas wirkliches? Th. Auch das. S. Wer sich aber nun etwas vorstellt, geht dessen Vorstellung nicht auf ein Eines? Th. Nothwendig. S. Und also auch auf etwas wirkliches, indem er sich ein Eins vorstellt? Th. Das gebe ich zu. S. Wer sich also etwas vorstellt, das nicht ist, der stellt sich ein Nichts vor. Th. Ein Nichts, wie es scheint. S. Wenn sich nun aber jemand ein Nichts vorstellt, so hat er ganz und gar keine Vorstellung. Th. Das ist offenbar, wie es scheint. S. Es ist also nicht möglich, sich etwas vorzustellen, das nicht ist, weder in Absicht der wirklichen Dinge, noch in Absichts solcher, die nicht wirklich sind. Th. Es scheint nicht möglich. S. Falsche Vorstellungen haben, ist also etwas anderes, als sich Dinge vorstellen, die nicht sind. Th. Etwas anderes scheint es.

S. Wir haben daher weder auf diese, noch auf die andere Weise, wonach wir kurz vorher untersuchten, falsche Vorstellungen. Th. Freilich wohl nicht. S. Vielmehr wollen wir das,

was

was auf die Art geschiehet, so nennen. Th. Wie? S. Wir können das eine falsche Vorstellung nennen, was eine Vorstellung einer andern Sache ist, wenn jemand in seinen Gedanken ein wirkliches Ding mit einem andern der wirklichen Dinge verwechselt, und jenes für dieses ausgiebt. Auf die Weise gehet seine Vorstellung zwar allezeit auf Etwas, das ist; nur nimt er eine Sache für die andere: und indem er nun das, worauf seine Absicht gehet, nicht trift, so kann man mit Recht sagen, daß er eine falsche Vorstellung habe. Th. Vollkommen richtig scheint mir, was du gesagt hast. Denn wenn jemand ein Häßliches statt eines Schönen, oder ein Schönes statt eines Häßlichen in seiner Vorstellung hat, alsdenn ist seine Vorstellung wahrhaftig eine falsche Vorstellung. S. Wie es scheint, Theätet, verachtest du mich offenbar, und ohne Scheu. Th. Ey warum? S. Du denkst gar nicht; wie es mir vorkommt, daß ich deinen Ausdruck des wahrhaftig falschen belangen werde, indem ich dich frage, ob ein Schnelles wohl langsam, oder ein Leichtes schwer seyn, oder sonst etwas Entgegengesetztes, nicht nach der Natur seiner selbst, sondern nach der Natur des ihm Entgegengesetzten, auf eine ihm selbst entgegengesetzte Art entstehen könne? Doch ich gebe dieses auf, damit deine Beherzheit nicht umsonst gewesen sey.

Giebst du diesem also Beifall, daß falsche Vorstellungen haben, wie du sagst, so viel sey, als Vorstellungen von einer andern Sache haben? Th. Ja. S. Es ist also, wie du dir die Sache denkest, möglich, daß man eine andere Sache, in so fern sie eine andere ist, und nicht die, welche sie wirklich ist, in seinen Gedanken habe. Th. Das ist es. S. Wenn die Seele dieses nun thut, ist es denn nicht nothwendig, daß sie entweder beide Sachen, oder eine von beiden in Gedanken habe? Th. Freilich nothwendig. S. Entweder zugleich, oder nach einander. Th. Vortrefflich. S. Nennst du aber denken eben das, was ich darunter verstehe? Th. Und was nennst du so? S. Eine Rede, welche die Seele selbst an sich selbst forthält über die Sache, die sie betrachtet. Ich gebe dir eine Erklärung als ein Nichtwissender. Denn so kommt es mir vor, daß die Seele während des Denkens nichts anders thue, als daß sie mit sich selbst in Unterredung ist, sich selbst Fragen vorlegt, und sich selbst die Antworten giebt, redet oder schweigt; wenn sie sich aber bestimmt hat, es geschehe dieses langsamer oder nach einem schnelleren Fortdringen, und nun ohne weiteres Wanken einen festen Ausspruch thut; so nehmen wir dieses als eine feste Vorstellung derselben an. Daher nenne ich Vorstellungen haben, reden, und die Vorstellung, eine ausgesprochene Rede; aber zu keinem andern, noch in hörbarer Stimme; sondern stillschwei-

schweigend und zu sich selbst. Was hältst du aber dafür? Th. Auch ich eben das. S. Wenn also jemand sich vorstellt, daß eine Sache eine andere sey, so sagt er auch zu sich selbst, wie es scheint, daß das Eine das andere sey. Th. Ohne Bedenken.

S. Besinne dich einmal, ob du wohl je zu dir selbst gesagt hast, ein Häßliches sey ganz und gar ein Schönes, oder das Gerechte etwas Ungerechtes: oder, um alles in Eins zu fassen, bedenke, ob du je dich selbst zu überreden gesucht hast, daß eine Sache ganz und gar eine andere Sache sey: oder ob du vielmehr, ganz im Gegentheil, nicht einmal im Schlaf je zu dir selbst zu sagen es gewagt hast, daß das Ungerade auf alle Weise gerade sey, oder sonst etwas dergleichen. Th. Du redest wahr. S. Aber glaubest du wohl, daß ein anderer, es sey im gesunden oder im rasenden Zustande, versuche, ganz mit Fleiß zu sich selbst zu sagen, und sich selbst zu überreden, daß ein Pferd nothwendig ein Ochs sey, oder zwey nothwendig Eins? Th. Beim Jupiter, nein. S. Wenn also Vorstellungen haben so viel ist, als zu sich selbst reden, so wird Niemand, wenn er von beiden Dingen redet und sie sich vorstellt, und seine Seele sie beide also berührte, sagen und sich vorstellen, daß das Eine das Andere sey. Selbst du mußt den Ausdruck des andern zulassen. Ich sage nämlich

damit so viel, daß kein Mensch sich vorstelle, daß das Häßliche schön sey, oder sonst etwas dieser Art. Th. Ja, Sokrates, ich lasse es zu, und es scheint mir auch so, wie du redest. S. Wenn jemand sich also beides vorstellt, so kann er sich unmöglich das Eine als das Andere vorstellen. Th. Es scheint. S. Er wird aber auch, indem er sich nur das Eine vorstellt, das Andere aber ganz und gar nicht, niemals die Vorstellung haben, daß das Eine das Andere sey. Th. Du hast recht. Denn sonst müßte seine Seele etwas berühren, wovon er gar keine Vorstellung hat. Es kann also nicht geschehen, daß jemand, weder indem er sich beides, noch indem er sich eins von beiden vorstellt, die Vorstellung von einem andern haben sollte, so daß es daher so viel als Nichts gesagt ist, wenn jemand die falsche Vorstellung durch Vorstellung einer andern Sache erklären will. Denn weder auf diese Weise, noch nach dem Vorhergehenden scheint es, als wenn wir falsche Vorstellungen haben können. Es scheint nicht. S. Allein, Theätet, wenn dieses nicht wirklich scheint, so werden wir viele ungereimte Dinge zuzugeben gezwungen werden. Th. Welche denn? S. Ich werde sie dir nicht eher sagen, bis ich erst die Sache auf allen Seiten zu betrachten gesucht haben werde. Denn ich würde unserntwegen schamroth werden, wenn wir um dieser Verlegenheit willen solche Dinge, wie ich anführe, anzuneh-

men gezwungen wären. Wenn wir hingegen die Sache aufgefunden haben, und von jenem Zwang frei seyn werden; alsdenn will ich davon, als einer Sache reden, die andern wohl begegnet, nachdem wir erst selbst außer aller Gefahr des Lächerlichen gesetzt sind. Zeigt sich uns aber auf keine Weise ein Mittel, aus dieser Verlegenheit zu kommen; so werden wir, wie ich glaube, in demüthiger Unterwürfigkeit der Gewalt der Rede uns überlassen, und als Seekranke von ihr uns niederwerfen, und mit uns machen lassen müssen, was ihr beliebt.

Vernim den Ausweg, den ich noch für diese Frage finde. Th. Rede nur. S. Ich werde nicht eingestehen, daß wir mit Grund zugegeben haben, daß es unmöglich sey, daß jemand sich vorstelle, das, was er weiß, sey eben das, als was er nicht weiß, und in so fern sich betriege: vielmehr halte ich dieses auf gewisse Art wohl für möglich. Th. Hast du so etwas in Gedanken, als auch ich damals muthmaßte, da wir dieses sagten, nämlich, daß ich zuweilen, da ich doch den Sokrates kannte, in der Ferne aber einen andern sahe, den ich nicht kannte, wohl geglaubt habe, dieser sey Sokrates, den ich kannte? Dieser Fall enthält wirklich dergleichen etwas, als du sagst.. S. Haben wir dieses nicht schon aufgegeben, weil aus diesem Beispiel folget, daß wir wissend nicht wissen, was wir doch wis-

sen? Th. Freilich. S. Wir wollen den Fall also nicht so, sondern auf diese Art setzen. Und vielleicht wird sich uns alles bequemen, vielleicht auch manches widerstehen. Unser Zustand ist aber wirklich so, daß wir nothwendig alles um und um wenden, und so die Sache erforschen müssen. Siehe also, ob das, was ich sage, einigen Grund hat.

Trift es sich wohl, daß jemand nachmals etwas lernt, was er zuerst nicht weiß? Th. O ja. S. Nachmals ein Anderes, und denn wieder ein Anderes? Th. Warum nicht? S. Setze also einmal mit mir des Beispiels wegen, daß wir alle in unsern Seelen eine Wachstafel haben; der eine eine größere, der andere eine kleinere; die Tafel des einen von geläutertem Wachs, die des andern von unreinerem und unbiegsamerem; in einigen wiederum eine Tafel von ganz weichem Wachs, in andern eine, die das Mittel hält. Th. Ich setze. S. Diese laß uns annehmen als ein Geschenk der Mnemosyne, (Gedächtnißkraft) der Mutter der Musen; in welche wir, wie gleichsam mit Siegelringen, diejenigen Bilder eindrücken, deren wir uns erinnern wollen von alle dem, was wir sehen oder hören oder selbst denken, indem wir diese Tafel unsern sinnlichen Gewahrnehmungen (Sensationen) und Nachdenkungen darüber unterhalten, damit sie sich einprägen; so daß wir uns dessen, was darin abgedruckt ist, erinnern, und dieses wissen, so

lange

lange das Bild darin vorhanden bleibt: dasjenige hingegen, was darin verloschen ist oder nicht eingedruckt werden kann, vergessen haben und nicht wissen. Th. Es sey so.

S. So siehe denn, ob jemand, der Dinge weiß, dabey aber eine Sache betrachtet, die er siehet oder hört, auf diese Art wohl eine falsche Vorstellung haben kann. Th. Auf welche? S. So daß er meint, daß das, was er weiß, zuweilen das sey, was er weiß, zuweilen aber auch das, was er nicht weiß. Denn im Vorhergehenden haben wir nicht richtig angenommen, daß dieser Fall unmöglich sey. Th. Wie verstehest du dieses nun jetzt? S. Wir müssen davon so reden, indem wir die Sache wieder von vorne anfangen. Es ist unmöglich, daß jemand sich einbilde, daß das, was er weiß, indem seine Seele davon ein Gepräge hat, sich dessen aber nicht wirklich bewußt ist, etwas anderes sey aus dem, was er auch weiß, und davon gleichfalls einen Abdruck, aber ohne gegenwärtiges Bewußtseyn, in der Seele hat. Ferner ist es auch unmöglich, daß er sich einbilde, daß das, was er weiß, etwas sey, was er nicht weiß, noch ein Gepräge davon in der Seele hat: noch daß das, was er nicht weiß, etwas anders sey, was er weiß: noch daß das, welches er empfindet, eine andere Sache sey, die er auch empfindet: noch daß das, welches er empfindet, etwas anderes sey, daß er nicht empfindet: noch

daß

daß das, welches er nicht empfindet, eine ganz andere Sache sey, die er auch nicht empfindet: noch daß das, welches er nicht empfindet, etwas anderes sey, das er empfindet. Ferner ist es, wo möglich, noch viel unmöglicher als jenes, daß jemand sich einbilde, daß das, was er weiß, und empfindet, und wovon er durch den sinnlichen Eindruck ein Bild in der Seele hat, ein anderes sey, was er auch weiß, was er auch empfindet, und wovon er gleichfalls durch den sinnlichen Eindruck ein Bild in der Seele hat: ferner, daß das, was er weiß, was er empfindet, und wovon er einen richtigen Abdruck in der Seele hat, etwas anderes sey, was er auch weiß: eben so unmöglich kann jemand sich einbilden, daß das, was er weiß, und was er empfindet, und gleichfalls ein Bild davon in der Seele hat, etwas anderes sey, das er auch empfindet: ferner, daß das, was er nicht weiß, und was er nicht empfindet, etwas anderes sey, daß er auch nicht weiß, und auch nicht empfindet: noch daß das, was er nicht weiß und was er nicht empfindet, etwas anderes sey, daß er nicht weiß: noch daß das, daß er weder weiß noch empfindet, eine andere Sache sey, die er nicht empfindet. In allen diesen Fällen kann kein Mensch, nach der höchsten Unmöglichkeit, falsche Vorstellungen haben.

Wenn hingegen so etwas in irgend einem Falle möglich ist, so bleiben nur folgende übrig.

Th. Welche sind die denn? ob ich vielleicht daraus die Sache besser fasse; denn jetzt erreiche ich den Sinn noch nicht. S. Wenn jemand in Absicht auf das, was er weiß, sich gewisse Dinge als andere einbildet, die er weiß und die er empfindet; oder die er nicht weiß, sie aber empfindet; oder solche, die er weiß und die er empfindet, als andere, die er auch weiß, und die er auch empfindet. Th. Nun verläßt mich mein Verstand noch viel mehr, als vorhin. S. So höre denn dasselbe von neuen auf diese Art. Ich kenne den Theodor, und sehe in mir das Bild seiner Gestalt; eben dieses gilt vom Theätet: nun begegnet es mir zuweilen, daß ich sie sehe, zuweilen, daß ich sie nicht sehe; meine Seele trift zuweilen auf sie, zuweilen auch nicht; ich höre sie, oder habe sonst eine Empfindung von ihnen; allein in diesen Fällen habe ich in der That keine eigentliche Empfindung von euch, aber ich erinnere mich eurer eben so gut (als hätte ich sie), und weiß dieses bey mir selbst. Th. Das ist wahr. Nun fasse zuerst dieses aus dem, was ich zeigen will: daß man eben sowohl keine Empfindung von dem haben kann, was man weiß, als man Empfindung davon haben kann. Th. Richtig. S. Trift sich es nicht auch, daß man von dem, was man nicht weiß, öfters keine Empfindung hat, öfters aber auch nur Empfindung davon hat? Th. Auch das.

S. So siehe denn, ob es dir nun leichter wird, mir zu folgen. Sokrates kennet den Theodor, wie den Theätet, er siehet aber keinen von beiden, noch hat er sonst eine sinnliche Empfindung von ihnen: in diesem Falle wird er sich nie vorstellen können, daß Theätet Theodor sey. Hat es einigen Grund, was ich sage, oder nicht? Th. Ja, du redest wahr. S. Das war nun das Erste von dem, was ich gesagt habe. Th. Allerdings. S. Das zweite ist: daß, wenn ich einen von euch kenne, und den andern nicht kenne, aber so wenig vom einen als vom andern einen sinnlichen Eindruck habe, ich ebenfalls nie glauben kann, daß der, welchen ich kenne, derjenige sey, welchen ich nicht kenne. Th. Richtig. S. Das dritte: daß, wenn ich weder den einen noch den andern kenne, weder vom einen noch vom andern eine sinnliche Empfindung habe, ich auch nicht glauben kann, daß der, welchen ich nicht kenne, ein anderer sey, den ich auch nicht kenne. Ja stelle dir vor, daß du alle vorher genannte Fälle noch einmal der Reihe nach von mir gehört habest, in welchen ich mir nie eine falsche Vorstellung von dir und dem Theodor werde machen können, ich mag euch kennen, oder beide nicht kennen, oder ich mag den einen kennen, den andern aber nicht. Von den Fällen der Empfindung, vermöge sinnlicher Eindrücke, gilt eben das, wenn du mir folgen kannst. Th. Ich kann es.

S. Es bleibt also übrig, daß ich auf folgende Art eine falsche Vorstellung muß haben können, wenn ich dich zwar kenne, und den Theodor, und die Bilder von euch beiden in der Wachstafel der Seele, wie durch einen Ring eingeprägt, habe, euch beide aber von weiten, und nicht klar genug sehe, und doch das Bild, was einem jeden von beiden zukommt, der ihm zukommenden Gestalt, die ich sehe, zuzueignen suche, und die Züge des Bildes in mir, den Zügen des sichtbaren Bildes anzupassen mich bestrebe, damit ein Anerkennen daraus werde; darauf aber die Personen verfehle, und gleich denen, welche den Schuh des einen Fußes an den andern ziehen, beide mit einander verwechsele, so daß ich die sichtbare Gestalt des einen wie des andern einem innern Bilde anpasse, das ihm fremd ist, oder denselben Irrthum erfahre, als wenn man in einen Spiegel siehet, wo das Rechte die Stelle des Linken eingenommen hat: alsdenn geschiehet es, daß man sich eine Sache als die andere vorstellt, und eine falsche Vorstellung hat.

Th. Das was sich bey Vorstellungen zuträgt, Sokrates, paßt bis zum Erstaunen zu deiner angeführten Vergleichung. S. Ferner auch, wenn ich euch beide kenne, und den einen, außer daß ich ihn kenne, auch noch sinnlich gewahr nehme, den andern aber nicht; dieses sinnliche Gewahrnehmen hingegen mir kein klares Erkenntniß giebt. Eben dieses sagte ich vorher, und du faßtest mich

nicht. Th. Das that ich nicht. S. Was ich sagte, war nämlich, daß, wenn jemand einen kennt, ihn gewahr nimt, und ihn durch diese Gewahrnehmung klar erkennt, er sich niemals einbilden werde, daß er ein anderer sey, den er auch kennt, auch sinnlich gewahr nimt, von dem er gleichfalls ein klares Erkenntniß durch die Gewahrnehmung hat. Das war es, was ich sagte. Th. Ja. S. Doch wurde der eben jetzt angeführte Fall nicht berührt, wonach wir zugegeben haben, daß eine falsche Vorstellung statt finden könne, der Fall nämlich, wenn man beide kennt und beide siehet, oder sonst durch eine Sensation beide gewahr nimt, aber das Bild, was man von jedem der beiden in sich hat, der Gewahrnehmung von ihm nicht richtig anpaßt, sondern wie ein ungeschickter Bogenschütz vor dem Ziel vorbeischießt und es verfehlt: dieses wurde nun Täuschung *) genannt. Th. Und zwar schicklich. S. Und wenn daher mit einem der Bilder Gewahrnehmung verknüpft ist, mit dem andern aber nicht, und man paßt, was der abwesenden Gewahrnehmung (Sensation) gehört, der gegenwärtigen an; so ist der Gedanke in dieser Verbindung ganz und gar falsch. Mit einem Wort, das was einer nie gewußt noch empfunden hat, darüber kann man sich weder täuschen,

wie

*) Eigentlich Lüge, d. i. Abirrung vom Rechten, Verfehlung des Wahren, falsche Vorstellung.

wie es scheint, noch giebt es davon falsche Vorstellungen, wenn übrigens das, was wir jetzt sagen, gesund ist. Hingegen in dem Gebiet dessen, was wir wissen und empfinden — hierin drehen und kreisen sich die Vorstellungen, sie mögen wahr oder falsch werden. Wahr wird eine Vorstellung, wenn sie geradezu und in ungebogener Linie die jedem Gegenstande eigenthümlichen Bilder sammelt und abdruckt: falsch hingegen, wenn sie seitwärts und gekrümmt fährt. Th. Recht schön gesprochen, Sokrates. S. Das wirst du noch mehr sagen, wenn du auch erst dieses gehört hast. Denn wahre Vorstellungen haben, ist rühmlich; falsche hingegen, schändlich. Th. Wie anders? S. Dieses soll, wie man sagt, daher kommen. Wenn das Wachs in der Seele tief und in reicher Menge, gut geebnet und gut durchgearbeitet ist, und die Bilder, die durch die Sinne gegangen sind, drücken sich alsdenn in diesem Herzen der Seele ab, wie Homer diesen Ausdruck gebraucht, und dadurch die Aehnlichkeit *) mit diesem Wachs mit unter zu verstehen giebt: alsdenn sind die Bilder, die sich diesen Seelen eindrücken, auch rein, und haben hinlängliche Tiefe, und dauren lange Zeit. Solche Menschen sind nun erstlich sehr lernfähig, fer-

*) Κηρ und Κηρ das Herz, Κηρος das Wachs.

ferner gedächtnißreich: ferner verwechseln sie die Bilder der sinnlichen Eindrücke (Sensationen) nicht, sondern haben wahre Vorstellungen. Denn da diese Bilder helle sind, und weiten Raum haben; so wissen sie jede einzelne Dinge sogleich an die ihnen eigenen Siegelformen, welche man die wirklichen Gegenstände nennt, zu verweisen. Diese Leute nennt man auch Weise. Scheint es dir nicht so? Th. Ueber die Maaßen, ja. S. Allein wenn das Herz jemandes mit Haaren bewachsen ist, — welches doch der allweise Dichter gerühmt hat, *) — oder wenn es von unsauberm und ungereinigtem Wachs ist, oder wenn es zu wässerig oder zu hart ist: so sind die; deren Herz von weichem Wachs ist, zwar lernfähig, aber sehr der Vergessenheit unterworfen; und von denen, die das zu harte haben, gilt das Gegentheil. Hingegen deren Wachs mit Haaren überzogen, ungeebnet und steinhaft ist; oder eine volle Mischung von Erde und Unrath hat, die haben auch undeutliche Bilder; undeutlich sind auch die Bilder derer; deren Wachs hart ist; denn es ist hier keine Tiefe; undeutliche Bilder sind aber auch in dem zu weichen Wachs; denn weil sie sich in einander mischen, so entsteht bald eine Verwirrung. Wenn zu dem allen noch kommt, daß die Bilder wegen des gedrängten Raums in einander fallen; welches geschiehet, wenn

*) Il. o.

wenn das Seelchen klein ist, so sind sie noch undeutlicher als bei jenen. Bei allen diesen Leuten trift es zu, daß sie falsche Vorstellungen haben. Denn wenn diese insgesammt etwas sehen oder hören, oder etwas concipiren; so gehet dieses langsam zu, weil sie nicht schnell einer jeden Sache das ihr eigenthümliche Bild anpassen können, sondern indem sie den Dingen solche Bilder zueignen, die ihnen fremd sind; so sehen sie zum öftesten verkehrt, und hören verkehrt; und concipiren verkehrt. Und von diesen Leuten sagt man nun, daß sie sich in der Wahrheit der Dinge irren und ungelehrig sind. Th. Du redest so richtig, wie ein Mensch reden kann, Sokrates. S. Wollen wir also annehmen, daß falsche Vorstellungen sich in uns finden? Th. Ja sehr. S. Auch wahre? Th. Ja. S. Und glauben, daß es nunmehro genug ausgemacht sey, daß diese beide Arten von Vorstellungen Statt finden? Th. Ueber die Maaßen.

S. Ein schwatzhafter Mann, Theätet, muß in der That doch wohl ein ungestümes und verdrießliches Geschöpf seyn. Th. Wie so? wozu sagst du das? S. Aus Unzufriedenheit über meine Ungelehrigkeit und wahre Geschwätzigkeit. Denn was will man für einen andern Namen in dem Falle gebrauchen, wenn jemand aus bloßer Unfähigkeit eine Unterredung oberwärts und unterwärts zerret, nicht überzeugt werden kann,

und von jedem Stück der Rede so schwer abläßt? Th. Was macht dich denn so mißzufrieden? S. Ich bin nicht nur mißzufrieden, sondern ich bin auch besorgt, daß ich nichts werde antworten können, wenn jemand mich frägt: „Du hast gefunden, Sokrates, daß falsche Vorstellungen weder bei den sinnlichen Eindrücken (Sensationen) unter einander verglichen, noch in den Gedanken Statt finden können, sondern nur alsdenn, wenn sinnlicher Eindruck und Gedanke sich zusammen fügen, nicht wahr?“ Ja, werde ich sagen, und, wie ich glaube, sehr frohlockend, als hätten wir etwas Schönes erfunden. Th. Ich glaube doch, Sokrates, daß das, was wir eben vorgestellt haben, nicht häßlich sey. S. So nimst du denn an, wird er weiter sagen, daß wir einen Menschen, den wir uns nur in Gedanken vorstellen, ihn aber nicht sehen, nie für ein Pferd halten könnten, welches wir in dem Augenblick weder sehen, noch berühren, sondern auch nur in Gedanken, und sonst gar keine äußere Empfindung davon haben? Das glaube ich sagen zu können, werde ich ihm antworten. Th. Und zwar mit Recht. S. So wird denn nach dieser Erklärung, wird er fortfahren, auch Niemand die Zahl eilfe, die man nicht anders als in Gedanken erkennen kann, je für die Zahl zwölfe halten können, die man auch nur im Gedanken erkennt? Wohlan denn, antworte du darauf. Th. Ich antworte aber, daß jemand eine solche

Zahl

Zahl eilfe, die er siehet oder berührt, wohl für die Zahl zwölfe halten kann. Wenn er hingegen die Zahl blos in Gedanken hat, so wird er nie eine solche Vorstellung darüber haben können. S. Wie nun, glaubst du nicht, daß jemand sich wohl einmal vorsetzt, die Zahl fünfe und sieben in sich selbst (ohne sie zu sehen und zu berühren) zu betrachten, — ich meine aber nicht sieben und fünf Menschen, noch sonst etwas sichtbares, sondern die reine Zahl fünfe und sieben, von welcher wir vorhin sagten, daß sie als geprägte Bilder in jener Wachstafel ausgedruckt wären, — und daß es unmöglich sey, falsche Vorstellungen dabei zu haben? Ist es wohl nie geschehen, daß, wenn dieser oder jener Mensch eben diese Zahlen bei sich betrachtet hat, indem er hierüber mit sich selbst sprach, und sich fragte, wie viel sie machten, der eine geglaubt und ausgesprochen hat, sie machten eilfe, der andere aber, zwölfe? oder sagen und glauben alle Menschen, daß diese Zahlen zwölfe machen? Th. Beim Jupiter, nein, sondern viele sagen auch, eilfe. Wenn aber jemand über eine größere Zahl Betrachtungen anstellt, so muß der Irrthum noch größer seyn. Denn ich glaube, daß du vielmehr von Zahlen überhaupt redest. S. Du muthmaßest recht. Bedenke denn, ob es nie von keiner andern, als blos von der Zahl zwölfe gelte, die in der Wachstafel abgedruckt ist, daß man sie für eilfe hält (oder auch von andern Zahlen).

Th. Es scheint wohl. S. So kommen wir denn auf das zurück, was wir anfangs sagten. Denn bei welchem Menschen sich dieses eräugnet, der hält das, was er weiß, für etwas anderes, was er auch weiß. Und doch sagten wir, daß dieses unmöglich sey, und wollten eben dadurch beweisen, daß es keine falsche Vorstellungen gäbe, damit wir nur nicht eingestehen dürften, daß derselbe Mensch dieselbe Sache zugleich wissen und auch nicht wissen könne. Th. Vollkommen wahr. S. Müssen wir also annehmen, daß falsche Vorstellungen haben ganz etwas anderes sey, als in dem Zusammentreffen der innern Vorstellung und äußern Gewahrnehmung eine Verwechselung machen, denn wenn es das wäre, so müßten wir nie in demselben Gedanken irren. Nun giebt es also entweder gar keine falsche Vorstellung, oder es muß möglich seyn, daß jemand etwas nicht weiß, was er doch weiß. Welches unter diesen beiden willst du wählen? Th. Du legst mir da eine verzweifelte Wahl vor, Sokrates. S. Und doch scheint die Sache beides zugleich nicht zuzulassen.

Indessen aber, wenn wir, da wir doch alles versuchen müssen, alle Schaam abzulegen uns bereit machten? Th. Wie? S. Indem wir uns zur Erklärung dessen entschlössen, was das Wissen an sich wohl sey. Th. Was liegt hierin denn Schaamloses? S. Du scheinst nicht

daran zu denken, daß unsere ganze Unterredung über die Wissenschaft gewesen ist, weil wir nicht wissen, worin sie bestehet. Th. Ich denke wohl daran. Scheint es dir denn nicht schaamlos, daß die, welche nicht wissen, was Wissenschaft ist, erklären wollen, was das Wissen sey? Allein, Theätet, wir haben schon längst die häufigsten Fehler wider eine reine Art zu Disputiren begangen. Denn wir haben unzählige Male die Ausdrücke gebraucht, „wir erkennen, wir erkennen nicht, wir wissen, wir wissen nicht,“ als begriffen wir uns einander, da wir doch noch nicht wissen, was Wissenschaft ist. Ja bedenke nur, wenn du willst, daß wir noch eben jetzt uns der Ausdrücke, nicht wissen, verstehen, uns bedienen, als schickte sich der Gebrauch dieser Ausdrücke für Leute, die doch aller Wissenschaft beraubt sind. Th. Wie wirst du denn aber disputiren können, Sokrates, wenn du solche Ausdrücke nicht gebrauchen willst? S. Auf keine Weise, so lange ich bin, was ich bin. Wenn ich indessen ein streitsüchtiger Mann wäre, oder ein solcher jetzt neben uns stünde; so würde er verlangen, daß ich mich solcher Ausdrücke enthielte, und würde uns sehr heftig zusetzen über das, was ich sage. Da wir indessen nur schlechte Disputanten sind, soll ich es denn wagen, dir zu sagen, was das Wissen sey? Denn ich glaube, wir kommen dadurch doch immer etwas weiter. Th. Beim Jupiter, wage es. Man wird es dir

auch gern verzeihen, wenn du dich dieser Ausdrücke nicht enthältst.

S. Hast du wohl gehört, wie man das Wissen jetzt erklärt? Th. Vielleicht: doch habe ich gegenwärtig keine Erinnerung davon? S. Wissen, sagt man, sey so viel, als, Wissenschaft in fertiger Bereitschaft haben. Th. Es ist wahr? S. Wir wollen indessen diese Erklärung ein wenig abändern und sagen, es sey so viel, als Wissenschaft besitzen. Was für einen Unterschied nimst du denn zwischen beiden an? S. Es ist vielleicht keiner da, doch höre, welchen ich zu sehen glaube, und prüfe ihn. Th. Wenn ich nur kann. S. Etwas haben und etwas besitzen scheint mir denn nicht ganz einerley zu seyn. Wenn z. B. jemand ein Kleid gekauft hat, und Herr desselben ist, es aber nicht trägt; so könnte man wohl nicht sagen, daß er das Kleid habe, wohl aber, daß er es besitze. Th. Und mit Recht. S. So siehe denn, ob es hiernach auch wohl seyn kann, daß jemand Wissenschaft besitze, und doch nicht (in gegenwärtiger Bereitschaft) habe; sondern es eben so mit ihm sey, wie wenn jemand wilde Vögel, z. B. Tauben, oder sonst etwas erjagt hat, die er zu Hause in einem Taubenbehälter ernähren läßt. Hier könnte man auf gewisse Art wohl sagen, daß er sie allezeit habe, weil er sie besitzt: nicht wahr? Th. Ja. S. Auf andere Weise würde man

aber

aber sagen müssen, daß er keine einzige habe, sondern, da er sie in einer umschlossenen Behausung in seiner Gewalt hält; so habe er das Vermögen über sie erhalten, wenn es ihm beliebte, diese oder jene nach Gefallen zu fangen und zu haben, und sie wieder frei zu lassen; und dieses könne er thun, so oft er Lust hätte. Th. Das ist wahr.

S. Ferner, gleich wie wir im vorhergehenden gewisse, ich weiß nicht was für Tafelwerke von Wachs in den Seelen angenommen haben, eben so wollen wir uns jetzt in jeder Seele ein gewisses Vogelhaus mit allerley befiederten Geschöpfen gedenken, wovon einige in größeren, andere aber in kleineren Haufen, von einander abgesondert, zusammen leben; einige auch ganz für sich allein unter allen übrigen Vögeln herumfliegen, wohin sie treffen. Th. Das Vogelhaus ist fertig; aber wo willst du hiemit hinaus? S. Wir müssen annehmen, daß, so lange wir in der Kindheit sind, diese Vogelbehausung leer sey; — statt der Vögel müssen wir uns aber Wissenschaften denken; — wenn jemand nun die Wissenschaft, zu deren Besitz er gelangt ist, in diese Behausung eingeschlossen hat, so kann man von ihm sagen, daß er die Sache, wovon sie die Wissenschaft ist, gelernt oder erfunden habe, und dieses so viel sey, als, diese Sache wissen. Th. Es sey. S. Wenn man nun ferner diese

oder jene Wissenschaft, wozu man Lust hat, aufjagen, sie ergreifen, festhalten und denn wieder frey lassen will; so denke nach, was für Benennungen wir hierzu gebrauchen müssen; ob noch eben dieselben gelten, wie vorher, da er nur Besitzer war, oder andere nöthig sind. Was ich eigentlich sagen will, kannst du noch deutlicher hieraus sehen. Was du Arithmetik nennst, ist das nicht eine Kunst? Th. Ja. S. Diese gedenke dir nun als eine Jagd auf die Wissenschaften aller geraden und ungeraden Zahlen. Th. Ich thue es. S. Vermöge dieser Kunst hat man sowohl die Wissenschaften der Zahlen in seiner Gewalt, als man sie auch andern durch Ueberlieferung mittheilt. Th. Ja. S. Von demjenigen nun, der so etwas überliefert, sagen wir, daß er lehre; der es aber empfängt, daß er lerne: der es hingegen hat, dadurch nämlich, daß er es in jenem Vogelhause besitzt, von dem sagt man, daß er wisse. Th. Ja völlig so.

S. Nun merke auf das, was ich nach diesem sagen will. Wenn jemand vollkommen ist in der Kunst zu rechnen, weiß er denn nicht alle Zahlen? Denn er hat doch aller Zahlen Wissenschaft in seiner Seele. Th. Ohne Zweifel. S. Ueberzählt ein solcher zuweilen wohl, entweder bei sich in Gedanken, oder sonst äußere Gegenstände, die sich zählen lassen? Th. Allerdings. S. Werden wir nicht annehmen, daß überzählen

eben

eben das sey, als nachforschen, wie viel eine Zahl mache? Th. Ja, eben das. S. Wenn nun jemand nach dem forscht, was er doch weiß, so scheint es ja, daß eben der nicht weiß, von welchem wir doch angenommen haben, daß er alle Zahlen wisse. Du hörst vermuthlich dergleichen Zweifel und Einwürfe machen. Th. Ja. S. Nach dieser Vergleichung der Wissenschaften mit dem Besitz und der Erjagung der Tauben, die wir gemacht haben, werden wir also eine zwiefache Art dieser Jagd setzen: die eine, welche vor dem Besitz um des Besitzes willen angestellt wird; und die andere, wenn man schon im Besitz ist, um das zu fangen, und in den Händen zu halten, was man schon längst besaß. Eben so kann man eben dieselben Wissenschaften, die man schon längst besaß, und sie wußte, weil man sie gelernt hatte, noch einmal von neuen lernen, indem man sich die Wissenschaft jeder Sache wieder ins Andenken bringt, und sie gegenwärtig hat, welche man zwar schon längst besaß, aber im Gedanken nicht gegenwärtig hatte. Th. Richtig.

S. Kurz vorhin fragte ich dich, in was für Ausdrücken man von den Fällen reden müsse, wenn ein Rechenkundiger etwas überzählen, oder ein Grammatiker etwas lesen will. Ist ein solcher, der mit der Wissenschaft dieser Dinge versehen ist, im Begrif, dasjenige von neuen aus

sich selbst zu lernen, was er schon weiß? Th: Das wäre ja ungereimt, Sokrates. S. Wollen wir denn sagen, daß er zu lesen oder zu überrechnen willens sey, was er nicht weiß, nachdem wir ihm die Wissenschaft aller Buchstaben oder aller Zahlen zugestanden haben? Th. Aber auch dies ist unvernünftig. S. Sollen wir denn sagen, daß es uns gar nicht darauf ankomme, durch was für Namen jemand das auszudrücken Lust habe, was er unter dem Wissen und Lernen versteht? Sollen wir vielmehr, da wir festgesetzt haben, daß es etwas anderes sey, eine Wissenschaft besitzen, und etwas anderes, sie haben, es für unmöglich erklären, daß jemand etwas nicht besitzen könne, was er doch besitzt; so daß daher nie der Fall kommen könne, daß jemand nicht wisse, was er doch weiß: demohngeachtet es doch gar wohl möglich sey, daß jemand eine falsche Vorstellung davon fasse, indem es seyn kann, daß er die Wissenschaft dieser bestimmten Sache nicht (gegenwärtig) hat, sondern eine andere dafür ergreift, wenn er bey Gelegenheit der Erjagung einer Wissenschaft in sich selbst einen Fehlgrif thut, und eine für die andere nimt, da sie alle herum fliegen; z. B. wenn jemand in der Meinung, die eilfe sey zwölfe, die Wissenschaft der Zahl eilfe für die Wissenschaft der zwölfe ergreift, gleichsam als wenn er in sich eine Turteltaube statt einer gewöhnlichen Taube faßte? Th. Das hat Grund.

S.

S. Daß hingegen, wenn jemand die wirklich ergreift, die er ergreifen will, er alsdenn sich nicht irre, sondern sich das vorstelle, was wirklich ist; und daß auf diese Art wahre und falsche Vorstellungen entstehen, und uns dadurch, was uns vorhin so mißzufrieden machte, gar kein Hinderniß weiter im Wege sey? Vielleicht stimmst du diesem bei; oder was wirst du thun? Th. Just das.

S. Von dieser Schwierigkeit, dasjenige nicht zu wissen, was man weiß, sind wir nun frei. Denn es folgt nun keinesweges mehr daraus, daß man das nicht besitze, was man besitzt, weder wenn man sich worin irret, noch wenn man das rechte trift. Indessen scheint mir hieraus noch etwas schlimmeres zu erfolgen. Th. Was denn? S. Wenn die Verwechselung bei den Wissenschaften eine falsche Vorstellung seyn soll. Th. In wie fern? S. Zuerst in so fern, weil, wenn jemand einer Sache Wissenschaft hat, er über eben diese Sache auch unwissend seyn müßte, und zwar nicht durch das Nichtwissen, sondern durch seine eigene Wissenschaft. Ferner, weil er diese Sache sich als etwas anderes, und eine anderes als diese Sache sich vorstellen würde. Wie unvernünftig ist es nun aber nicht, daß die Seele bei der Wissenschaft, die sie hat, nichts erkennen, sondern über alle Dinge unwissend seyn soll? Denn nach

diesem Grunde ist gar kein Hinderniß mehr, daß nicht auch die gegenwärtige Unwissenheit der Seele ein Erkenntniß, und Blindheit Gesicht geben könnte, wenn auch die Wissenschaft machen soll, daß jemand unwissend sey. Th. Vielleicht haben wir, Sokrates, das Beispiel von den Vögeln nicht richtig genommen, weil wir blos Wissenschaften darunter verstehen; da wir vielmehr auch Unwissenheiten, als zugleich in der Seele herumfliegend, hätten annehmen müssen; so daß der, welcher bei Gelegenheit der Jagd zuweilen eine Wissenschaft, zuweilen aber auch eine Unwissenheit über denselben Gegenstand ergreift, eine falsche Vorstellung bekomme durch die Unwissenheit; eine wahre hingegen, durch die Wissenschaft. S. Man kann sich schwer enthalten, Theätet, dich zu loben. Doch bedenke noch einmal, was du sagtest. Es soll so seyn, wie du annimst. Wer also eine Unwissenheit ergreift, der wird, sagst du, eine falsche Vorstellung fassen: nicht wahr? Th. Ja. S. Er wird aber doch wohl nicht glauben, daß seine Vorstellung falsch sey. Th. Wie sollte er das? S. Sondern sie für wahr halten; und es wird ihm eben so zu Muthe seyn, als wenn er das wüßte, worin er irret. Th. Ohne Zweifel. S. Er wird also eine Wissenschaft erjagt zu haben, und zu halten glauben, aber keine Unwissenheit. Th. Offenbar.

S. So sind wir denn nach einem langen Umwege eben wieder in unserer vorigen Verwirrung. Denn jener streitsüchtige Mensch wird lachend sagen, aber, meine besten Leute, sagt mir doch, wenn jemand beides weiß, sowohl die Wissenschaft als die Unwissenheit, glaubt er denn, daß die, welche er weiß, eine andere sey, welche er auch weiß? oder, wenn er weder die eine noch die andere weiß, stellt er sich denn vor, daß die, welche er nicht weiß, eine andere sey, die er eben so gut nicht weiß? Oder, wenn er die eine weiß und die andere nicht weiß, daß die, welche er weiß, die andere sey, welche er nicht weiß? oder hält er die, welche er nicht weiß, für die, welche er weiß? Werdet ihr mir von neuen antworten, daß es noch Wissenschaften der Wissenschaften und Unwissenheiten gebe, welche der Besitzer in neue lächerliche Vogelhäuser oder wächserne Tafelwerke einschließe, und sie wisse, so lange er sie besitzt, auch selbst, wenn seine Seele sie nicht in fertiger Bereitschaft hat? Auf die Art werdet ihr myriadenmal um denselben Punkt herum zu kreiseln gezwungen werden, und weiter nichts ausrichten. Was sollen wir nun darauf antworten, Theätet? Th. Beim Jupiter, Sokrates, ich weiß nicht, was wir antworten müssen. S. Sind das denn nun gegründete Vorwürfe, mein Kind, die uns treffen, und beweisen sie uns, daß wir nicht richtig eher gesucht haben, was falsche Vorstellung, als was

Wissenschaft sey, nachdem wir diese haben fahren lassen? Das erstere aber kann man unmöglich erkennen, wenn man nicht zuvor vollständig gefaßt hat, was Wissenschaft ist. Th. Gegenwärtig, Sokrates, scheint es mir nothwendig, daß man die Sache so nimt, wie du sagst.

S. Wodurch wird nun wohl jemand die Wissenschaft von neuen erklären? Denn wir dürfen die Sache doch noch nicht aufgeben. Th. Im geringsten nicht, wenn du ihr nicht Abschied geben willst. S. So sage mir denn, wodurch wir sonst die Wissenschaft erklären müssen, um uns so wenig als möglich selbst zu widersprechen. Th. Eben so wie wir sie im vorhergehenden schon erklärt haben; denn eine andere Erklärung weiß ich nicht. S. Worin bestand die? Th. Daß eine wahre Vorstellung Wissenschaft sey; denn bei wahren Vorstellungen kann man ja nicht fehlen, und alles, was dadurch wird, wird schön und gut. S. Jener Führer durch einen Fluß, Theätet, sagte, es wird sich von selbst zeigen, (wie tief er ist). Eben so wird, wenn wir ausgehen und dieses aufsuchen, vielleicht das Hinderniß, was uns umgiebt, selbst zeigen, wie es mit dem, was wir suchen, beschaffen sey: bleiben wir hingegen an Ort und Stelle, so erfahren wir nichts. Th. Das war gut: wir wollen aber ausgehen und untersuchen. S. Dieses bedarf keiner langen Untersuchung. Denn eine

ganze

ganze Kunst kann dir zeigen, daß das nicht Wissenschaft sey. Th. Wie denn? Und welche Kunst? S. Die Kunst der Männer, welche die größte Stärke zur Weisheit haben. Man nennt sie Redner und Gesetzgelehrte. Diese überreden durch ihre Kunst, nicht dadurch, daß sie lehren, sondern solche Vorstellungen in andern erwecken, die sie zur Absicht haben. Oder meinst du, daß einige Lehrer so kräftig wären, daß, wenn Räuber stehlen oder sonst Gewaltthätigkeiten ausüben, und keine Zeugen dabey sind, diese im Stande wären, während daß ein wenig Wasser vorbeifließt, von der Wahrheit des Geschehenen hinlänglich zu unterrichten? Th. Auf keine Weise, glaube ich, werden sie das, sondern nur überreden. S. Nennst du überreden aber nicht machen, daß jemand gewisse Vorstellungen bekommt? Th. Freilich. S. Wenn Richter nun auf eine gegründete Art überredet werden von dem, was derjenige eigentlich nur wissen kann, der es gesehen hat, und sonst nicht, haben sie alsdenn nicht eine wahre Vorstellung gefaßt, wornach sie urtheilen, ob sie gleich nur nach der Erzählung und ohne Wissenschaft urtheilen, und sind sie nicht richtig überredet, wenn sie ein richtiges Urtheil gesprochen haben? Th. Allerdings. S. Nun aber müßte ja, Freund, wenn wahre Vorstellung, als Norm eines gerechten Urtheils, und Wissenschaft Eins und eben Dasselbe wären, ein vortrefflicher Richter niemals richtige Vorstellun-

gen haben, weil er die Wissenschaft (von der und der Thatsache) nicht hat. Vielmehr scheint es nun ganz etwas anderes zu seyn.

Th. Ich erinnere mich jetzt an etwas, Sokrates, was ich einst von jemanden sagen hörte, und vergessen hatte. Dieser sagte, daß eine richtige Vorstellung mit Erkenntniß des Grundes (λογος) Wissenschaft sey; die aber diesen Grund nicht hätte, gehöre nicht zur Wissenschaft. Auch wären alle die Dinge, wobei dieser Grund sich nicht fände, keine Gegenstände der Wissenschaft; aber (dieses sind seine eigenen Worte) die desselben fähig wären, machten das Wissenschaftliche aus. S. Du redest sehr schön. Sage mir indessen, auf welche Art er die wissenschaftlichen und nicht wissenschaftlichen Dinge eintheilte, damit ich sehe, ob wir beide, du und ich, dasselbe gehört haben. Th. Aber ich weiß nicht, ob ich es werde treffen können: ich würde aber, wie ich glaube, leicht folgen, wenn ein anderer es sagte.

S. So höre denn einen Traum für einen andern Traum. Ich glaube von einigen gehört zu haben, daß gleichsam die Urelemente, woraus wir und alle übrige Dinge zusammen gesetzt sind, dem Grunde nach sich nicht erkennen ließen. Denn jedes Element könne an und für sich selbst (abgesondert von aller Verbindung mit andern

durch

durch die Zusammensetzung) blos genennt werden, aber noch etwas weiter zu dem Namen zusagen, sey unmöglich, so wenig, daß es sey, als daß es nicht sey. Denn diese Zusätze würden schon das wesentliche Seyn oder Nichtseyn desselben angehen. Man müsse aber, wenn man das bloße Element selbst nennen wolle, nichts weiter hinzufügen; nicht einmal die Ausdrücke das, jenes, jegliches, allein, dieses, noch viele andere dergleichen Wörter zur weitern Bezeichnung hinzusagen, weil diese Wörter in einem beständigen Umlauf wären, und zu allen Dingen gefügt würden, und von den Gegenständen, wovon man sie ausspricht, verschieden wären. Hingegen müsse man, wenn es möglich wäre, das Element blos selbst nennen, wie auch der Grund, wenn es einen eigenthümlich hätte, ohne alle übrige Bezeichnungen angegeben werden müsse. Nun aber sey es unmöglich, daß der Grund von irgend einem der ersten Elemente ausgesprochen würde; denn man könne nichts weiter, als es blos nennen, weil es außer dem Namen (für uns) nichts habe. Was hingegen diejenigen Dinge betreffe, die aus ihnen zusammen gesetzt sind, so würden, wie die Elemente selbst zusammen gefügt wären, auch die Namen derselben unter einander verbunden, und so entstehe eine Rede; denn das Wesen einer Rede bestehe in der zusammengefügten Verbindung der Namen. So könne man denn den Grund der Elemente

nicht einsehen, noch sie erkennen, sondern nur empfinden (durch die Wirkungen, die aus ihrer Zusammensetzung folgen): da hingegen die Silben ihrer Zusammenfügung erkannt und ausgesprochen, und durch eine wahre Vorstellung gedacht werden könnten. Wenn daher jemand von einer Sache eine wahre Vorstellung faßte, ohne ihren Grund zu erkennen, so dächte seine Seele darüber zwar wahr, aber erkennte eigentlich nicht. Denn wer von einer Sache weder den Grund anzugeben, noch von andern ihn anzunehmen im Stande wäre, der hätte keine Wissenschaft über diese Sache: faßte jemand hingegen (außer der wahren Vorstellung) noch den Grund; so sey er im Stande, alle diese Dinge zu erkennen, und es fehle ihm nichts von dem, was zur Wissenschaft erfodert wird. Hast du den Traum eben so, oder anders gehört? Th. Ganz völlig so.

S. Gefällt es dir denn nun, daß die Wissenschaft auf die Art erklärt wird, daß sie eine wahre Vorstellung mit der Erkenntniß des Grundes sey? Th. Ja völlig. S. Hätten wir also durch diese Erklärung an diesem Tage das gelernt, was schon längst so viele weise Männer gesucht haben, und über dem Finden alt geworden sind? Th. Ich glaube wenigstens, Sokrates, daß die eben angeführte Erklärung sehr gut gesagt sey. S. Und es ist auch wahrscheinlich,

daß sie es sey. Denn wie sollte etwas ohne Erkenntniß des Grundes und ohne wahre Vorstellung auch noch Wissenschaft seyn können? Doch ist ein Punkt unter dem Gesagten, der mir nicht gefällt. Th. Welcher denn? S. Eben der, der das schönste Ansehen hat: daß nämlich die Elemente unerkennbar seyen; erkennbar hingegen die Art der Silben. Th. Ist das nicht richtig? S. Wir müssen sehen: wir haben ja gleichsam Bürgen für die Wahrheit dieser Reden an den gebrauchten Beispielen, in deren Rücksicht alles das gesagt ist. Th. Welche denn? S. Die von der Schrift hergenommenen Elemente und Silben: oder meinst du, daß der Urheber dieser Reden in einer andern Rücksicht das alles gesagt habe, was wir von ihm anführen? Th. Nein, sondern eben in Rücksicht auf die Schrift.

S. Laß uns dieses nun vornehmen und untersuchen; oder vielmehr sehen, ob wir selbst auf diese oder eine andere Art die Buchstaben gelernt haben. Zuerst denn: haben die Silben einen Grund, und sind die Elemente ohne Grund? Th. Ja vielleicht. S. Auch mir ist eben dieses sehr wahrscheinlich. Wenn dich daher jemand über die erste Silbe des Namens Sokrates also fragte: sage mir, Theätet, was ist SO? was würdest du antworten? Th. Daß es ein S und ein O sey. Dies hältst du also für den Grund der Silbe? Th. Ja. S. Nun so

mir denn gleichfalls den Grund des S. Th. Wie könnte jemand von einem Element wieder andere Elemente angeben? Doch ist das S, Sokrates, einer der stummen Buchstaben, ein bloßer Ton der Art, als die sibilirende Zunge bildet. Das B hingegen hat weder Laut noch Ton, wie auch die meisten Buchstabenelemente nicht haben. Daher man denn mit gutem Grunde sagen kann, daß die Elemente keinen Grund haben, weil ja die sieben vernehmlichsten unter ihnen weiter nichts, als den Laut haben, ohne irgend einen weitern Grund. S. Dies also, Freund, haben wir in Absicht der Wissenschaft glücklich ausgeführet. Th. Es scheint.

S. Wie nun? haben wir ganz richtig bewiesen, daß das Element unerkennbar, die Silbe hingegen erkennbar sey? Th. Es ist wahrscheinlich. S. Sage mir aber, was verstehen wir unter Silbe, die beiden Elemente; oder wenn sie aus mehr als zwei Elementen besteht, alle Elemente derselben? oder eine gewisse einfache Idee, die aus ihrer Zusammensetzung entsteht? Th. Alle Elemente, scheint es mir, verstehen wir darunter. S. Betrachte denn die Sache unter zweien. Beide Elemente S und D machen die erste Silbe meines Namens. Wer diese Silbe erkennt, erkennt der nicht beide Elemente? Th. Ohne Zweifel. S. Er erkennt also das S und das D. Th. Ja. S. Wie aber, wenn er so

wenig

wenig das eine als das andere erkennt, und von keinem von beiden etwas weiß, kann er denn beide erkennen? Th. Das wäre höchst seltsam und unvernünftig, Sokrates. S. Wenn es indessen nothwendig ist, daß man so wohl das eine als das andere erkenne, wenn man anders beide erkennen will; so wird es auch immer nothwendig seyn, daß derjenige alle Elemente zum voraus erkennen müsse, der eine Silbe erkennen will. So entwischt uns denn unser schönes Räsonnement wieder und gehet dahin. Th. Und das sehr plötzlich. S. Weil wir es nicht genug hüten. Denn vielleicht hätten wir unter Silbe nicht die Elemente verstehen müssen, sondern ein gewisses Erzeugtes aus ihnen, das an und für sich selbst eine einfache Idee hat, und von den Elementen unterschieden ist. Th. Das ist auch wahr, und vielleicht verhält sich die Sache vielmehr auf diese, als auf jene Weise. S. Wir müssen untersuchen, und einen so wichtigen nnd würdigen Gedanken nicht so gleichgültig dahin geben. Th. Das müssen wir auch nicht.

S. Es sey denn, wie wir eben sagen, daß eine Silbe, sowol in Absicht der Buchstaben, als aller übrigen Dinge, in einer einfachen Idee bestehe, die sich aus der Zusammenfügung der Elemente erzeugt. Th. Mir gefällt es sehr. S. So muß denn eine Silbe keine Theile haben. Th. Warum? S. Weil, so bald eine Sache

Theile hat, alle Theile das Ganze derselben ausmachen; oder nimst du an, daß ein aus Theilen gewordenes Ganze eine eigene Form für sich habe, die von den Theilen unterschieden ist? Th. Ja. S. Nimst du denn das All und das Ganze für dasselbe, oder setzest du einen Unterschied zwischen beides? Th. Ich habe hierüber nichts gewisses: weil du aber verlangest, daß ich beherzt antworten soll; so wage ich es zu sagen, daß ich beides unterscheide. S. Deine Beherztheit, Theätet, ist gut; ob aber auch die Antwort, das müssen wir sehen. Th. Das müssen wir ja.

S. So wäre denn das Ganze von dem All verschieden, wie du eben sagst. Th. Ja. S. Wie aber, giebt es einen Unterschied zwischen allen Theilen und dem All einer Sache? Z. B. wenn wir eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs, sagen; oder auch zwei mal drei, dreimal zwei, oder vier und zwei, oder drei und zwei und eins, oder fünf und eins — sagen wir mit allen diesen Ausdrücken nicht dasselbe, oder etwas unterschiedenes? Th. Dasselbe. S. Etwas anders, als sechs? Th. Nichts anders. S. Haben wir nicht bei einem jeden dieser Ausdrücke die sechs Einheiten gefunden? Th. Ja. S. Drücken wir nicht eben das aus, wenn wir sagen, alle die Einheiten? Th. Nothwendig. S. Und sind diese etwas anders, als die sechse? Th.

Nichts anderes. S. Bei allen Dingen also, die aus Zahlen bestehen, ist es dasselbe, wir mögen sagen, das All oder alle Theile. Th. Es scheint. S. Laß uns noch auf diese Art davon reden. Die Zahl eines Feldstückes und das Stück Feld ist dasselbe, nicht wahr? Th. Ja. S. Eben so mit der Zahl einer Stadie. Th. Ja. S. Ist es mit der Zahl einer Armee und der Armee selbst nicht dasselbe, und eben so mit allen ähnlichen Dingen? Denn das All der Zahl enthält das All aller und jeder Theile. Th. Ja. S. Ist aber die Zahl aller einzelnen Theile etwas anderes als die gesammten Theile? Th. Nein. S. Was also Theile hat, das bestehet aus Theilen. Th. Es scheint. S. So ist es aber auch ausgemacht, daß alle Theile das All sind, wenn anders das All der Zahl auch das All ist. Th. So ist es. S. Das Ganze muß also nicht aus Theilen bestehen; denn sonst würde es das All seyn, wenn es so viel wäre, als alle Theile. Th. Es scheint. S. Ist aber ein Theil das, was es ist, in Rücksicht auf etwas anders, als auf das Ganze? Th. Ja, in Rücksicht auf das All. S. Du kämpfest tapfer, Theätet. Ist indessen das All nicht alsdenn ein All, wenn ihm nichts fehlt? Th. Nothwendig. S. Wird aber ein Ganzes nicht eben auch dasjenige seyn, dem kein Theil fehlt? Dasjenige hingegen, dem etwas fehlt, weder ein Ganzes noch ein All seyn können, so daß beides zugleich aus demselben Grunde das

wird, was es ist? Th. Es scheint mir nun zwischen einem All und einem Ganzen kein Unterschied mehr zu seyn.

S. Nahmen wir nun nicht an, daß bei einer Sache, wo Theile sind, das Ganze und das All eben so viel seyn müsse, als alle Theile derselben? Th. Ja wohl. S. Nun höre, was ich kurz vorhin beweisen wollte. Ist es nicht nothwendig, daß, wenn eine Silbe nicht so viel ist, als die Elemente derselben, sie ihre eigenen Elemente nicht als Theile in sich halten; oder, wenn sie mit denselben einerley ist, eben so wenig, als die Elemente, erkannt werden müsse? Th. Das ist so. S. Und haben wir nicht eben darum, damit dieses nicht folgen möchte, angenommen, daß sie von den Elementen verschieden sey? Th. Ja. S. Wenn aber die Elemente nicht Theile der Silbe sind, kannst du mir denn sonst etwas nennen, was die Theile der Silbe ausmacht, und doch nicht zu den Elementen derselben gehört? Th. Auf keine Weise, Sokrates, werde ich Theile der Silbe zugeben. Es wäre ja lächerlich, die Elemente zu verlassen, und sonst etwas zu suchen. S. Nach dem, was du jetzt sagst, Theätet, muß es völlig wahr seyn, daß eine Silbe eine untheilbare Idee (ideale Form) sey: Th. Es scheint.

S. Erinnerst du dich denn noch wohl, Freund, daß wir nicht lange vorher annahmen, und meinten, es sey recht gut bewiesen, daß die Elemente, woraus die übrigen Dinge zusammengesetzt sind, keines Grundes fähig wären, weil ein jedes derselben an und für sich unzusammengesetzt sey? und daß, wenn man davon redete, weder von seinem Seyn mit Recht etwas hinzufügen könnte, noch daß es dieses da sey, weil dieses alle von ihm verschiedene, und demselben fremde Dinge wären? ja daß eben diese Ursache mache, daß man weder eines Elementes Grund einsehen, noch es erkennen könne? Th. Ich erinnere mich dessen. S. Giebt es eine andere Ursache, als diese, welche das Element zum einfachen und untheilbaren macht? Was mich betrift, so sehe ich keine andere. Th. Es scheint auch keine zu seyn. S. Die Silbe trift also mit dem Element in derselben Form überein, und hat eine ideale Einheit, wenn sie keine Theile hat. Th. Völlig so. S. Wenn nun die Silbe aus mehreren Elementen besteht, und ein gewisses Ganze ausmacht, die Elemente aber Theile derselben sind; so muß man die Silben eben so gut erkennen, und sie angeben können, als die Elemente, weil wir gesehen haben, daß alle Theile einer Sache und das Ganze der Sache Dasselbe sey. Th. Ja wohl. S. Wenn die Silbe aber einfach und ohne Theile ist, wie ein Element, so wird bei ihr eben so wenig, als bei diesem,

der

der Grund eingesehen, noch sie erkannt werden können. Denn dieselbe Ursache macht dieses bei beiden. Th. Anders weiß ich nicht zu reden. S. So nehmen wir es denn nicht an, wenn jemand sagt, daß eine Silbe erkennbar und angeblich sey, das Element aber nicht. Th. Nein, wenn wir dem bisherigen Grunde folgen wollen.

S. Wie aber, wenn jemand das Gegentheil sagte, würdest du es denn nach dem, was du dir aus deiner eigenen Erlernung der Buchstaben und Schrift bewußt bist, wohl lieber annehmen? Th. Was denn? S. Alles was du bei dieser Erlernung gethan hast, bestand in nichts anderem, als daß du die Elemente, jedes für sich, durch das Gesicht oder durch das Gehör zu unterscheiden suchtest; um dich durch die Stellung derselben in der Rede oder Schrift nicht zu verwirren. Th. Du redest vollkommen wahr. S. Und was hast du anders in der Kunst, die Leier zu spielen, vollkommen zu lernen gesucht, als einen jeden Ton genau zu fassen, von welcher Saite er käme? daß dieses aber die Elemente der Musik heißen können, wird ein jeder eingestehen. Th. Nichts anders. S. Wenn wir von den Elementen und Silben, die wir kennen, auf die übrigen schließen dürfen, so werden wir sagen, daß wir, in Beziehung auf die vollkommene Erlernung einer jeden Wissenschaft, eine viel klärere und gewissere Erkenntniß von den Elementen,

als von den Silben, haben. Und wenn jemand behauptet, daß eine Silbe erkannt, ein Element aber seiner Natur nach nicht erkannt werden könne, so werden wir glauben, er scherze, es geschehe mit oder ohne Absicht. Th. Völlig.

S. Ich glaube nun, daß eben dieses noch auf viele andere Weise bewiesen werden könnte. Allein wir müssen darauf sehen, daß wir deswegen nicht aus den Gedanken verlieren, was wir zu untersuchen vorgenommen haben, nämlich, daß wahre Vorstellungen mit zugleich erkannten Gründen die vollkommenste Wissenschaft ausmachen sollen. Th. Das müssen wir sehen. S. So sage mir denn, was bedeutet das Wort Logos *) in dieser Verbindung wohl? Mir scheint Eins von diesen dreien dadurch angezeigt zu werden. Th. Von welchen? S. Das erste wäre, seinen Gedanken offenbaren durch die Sprache, vermöge der Wörter und Namen, so daß man seine Vorstellung in den Worten, die aus dem Munde ge-

*) Logos ist eben das Wort, was vorhin durch Grund übersetzt ist. Es hat aber noch eine Zahl anderer Bedeutungen, als Gedanke, oder das, was die Seele concipirt, ohne daß es ausgesprochen wird, ferner, in wie fern das Gedachte gesprochen wird, Verhältniß, Grund oder Raison einer Sache, man mag sie blos erkennen, oder wörtlich angeben u. s. f. Einige dieser unterschiedenen Bedeutungen kommen hier ins Spiel, darum mußte der griechische Ausdruck Logos beibehalten werden.

gehen, so abdruckt, wie die Gegenstände sich im Spiegel oder Wasser abbilden. Scheint dir Logos so etwas nicht anzuzeigen? Th. Mir allerdings: daher wir von einem solchen, der dieses thut, auch sagen, daß er rede (legein, gleichsam legire). S. Ist nun nicht ein jeder dieses zu thun im Stande, nämlich schneller oder langsamer das zu offenbaren, was er von jeder Sache für eine Vorstellung habe, wenn er nicht von Geburt an stumm oder taub ist? Und in diesem Verhältniß werden alle diejenigen, welche richtige Vorstellungen wovon haben, dieselben auch mit Logos haben, und es nirgend mehr eine richtige Vorstellung ohne Wissenschaft geben. Th. Richtig. S. Doch dürfen wir denjenigen, der die obige Erklärung der Wissenschaft gegeben hat, welche wir betrachten, nicht zu leichtfertig beschuldigen, als habe er nichts gesagt. Denn er hat dieses vielleicht nicht sagen, sondern vielmehr auf die Fähigkeit desjenigen hinzeigen wollen, welcher aus den Elementen über eine jede Sache Grund zu geben im Stande ist, wenn er darum gefragt wird. Th. Wie verstehst du das, Sokrates? S. Wie z. B. Hesiodus vom Wagen sagt, er sey aus hundert Stücken zusammen gesetzt, welche ich nicht anzugeben wüßte, ich glaube, auch du nicht. Wir hingegen sind sehr zufrieden, wenn wir auf die Frage, was ein Wagen sey, antworten können, er bestehe

aus

aus Rädern, Axen, Oberbrettern, Felgen, Deichsel. Th. Ja wohl.

S. Ein solcher aber würde vielleicht glauben, wir wären lächerliche Leute, wenn wir auf die Frage, was dein Name sey, damit antworteten, daß wir ihn Silbe vor Silbe aussprächen, und uns einbilden wollten, wir wären Grammatiker, weil unsere Vorstellung davon, und das, was wir aussprächen, richtig wäre, und verstünden und sprächen nach grammatischer Kunst den Grund (Logos) des Namens Theätet. Er würde vielmehr glauben, daß man von keiner Sache eher wissenschaftlich spreche, bis man, nebst der wahren Vorstellung, jede Sache auch nach den Elementen bestimmen könne; dieses ist auch im Vorgehenden gesagt worden. Th. Es ist wirklich gesagt. S. Auf die Art haben auch wir nun eine richtige Vorstellung vom Wagen; aber nur derjenige, der die Natur desselben an allen hundert Theilen der Reihe nach zu erklären im Stande ist, und noch diese Erkenntniß hinzufügt, versteht nebst der wahren Vorstellung auch den Grund, und statt der bloßen Vorstellungen hat er eine kunstverständige Einsicht und Wissenschaft über die Natur des Wagens erlangt, weil er das Ganze nach den Elementen genau bestimmen kann. Th. Scheint er dir nicht Recht zu haben, Sokrates? S. Wenn er es dir scheint, o Freund, und du annimst, daß man in der Erklärung

einer

einer jeden Sache den Grund derselben nach den Elementen angebe; eine Erklärung hingegen nach Silben oder nach noch größern Theilen, gar nichts von diesem Grunde enthalte. Was meinst du hierüber, damit wir es weiter untersuchen? Th. Ich gebe völlig Beifall.

S. Glaubst du auch, daß ein Mensch, wer er auch sey, einer Sache, welche sie sey, Wissenschaft habe, wenn er dieselbe Sache zuweilen demselben Gegenstande beilegt, zuweilen aber einem ganz andern; oder wenn er von derselben Sache sich zuweilen dieses, zuweilen ganz etwas verschiedenes vorstellt? Th. Beim Jupiter, nein. S. Erinnerst du dich denn nun aber nicht, daß du und andere gleich anfangs, da ihr die Schrift lerntet, eben das gethan habt? Th. Meinst du dieses, daß wir damals glaubten, zu derselben Silbe gehöre bald dieser, bald ein anderer Buchstab; und daß wir denselben Buchstab bald zu der Silbe, zu der er gehört, setzten, bald zu einer andern? S. Das meine ich. Th. Beim Jupiter, das habe ich noch nicht vergessen, und ich halte die, denen es so geht, auch nicht für wissend. S. Wie nun? wenn ein Kind bei derselben Gelegenheit den Namen Theätet schreiben wollte, und ihn mit Th und e schriebe, weil es dies glaubte; beim Namen Theodor hingegen meinte, es müßte ein T und e schreiben, und schriebe so, sollen wir denn sagen, daß das

Kind

Kind die erste Silbe dieser Namen wisse? Th. Th. Wir sind ja schon eins, daß ein Mensch in diesem Zustande noch nichts wisse. S. Hindert also wohl etwas, daß ein solches Kind es mit der zweiten, dritten und vierten Silbe nicht eben so mache? Th. Gar nichts. S. Wenn es nun aber den Namen Theätet so ausschreibt, wie die Silben auf einander folgen, wird es ihn denn nicht mit Kenntniß aller einzelnen Elemente und richtiger Vorstellung schreiben? Th. Daran ist kein Zweifel. S. Dabei aber ist es doch noch ohne Wissenschaft, und hat nur richtige Vorstellung, wie wir sagen? Th. Ja. S. Es hat ja aber bei der richtigen Vorstellung auch Logos; denn es hat den Namen der Elementenfolge geschrieben, worin wir doch den Grund (Logos) gesetzt haben. Th. Das ist wahr. S. So giebt es denn, mein Freund, auch eine richtige Vorstellung mit Erkenntniß des logischen Grundes, welche man doch nicht Wissenschaft nennen darf. Th. Es scheint. S. Wir haben denn, wie es scheint, unsern ganzen Reichthum in einen Traum gesetzt, da wir meinten, wir hätten die wahrste Erklärung der Wissenschaft.

Th. Wir wollen sie doch noch nicht verdammen; denn vielleicht soll nicht dieses, sondern der noch übrige dritte unter den drei Begriffen

durch Logos angezeigt werden: denn von diesen dreien, sagten wir, müsse derjenige einen zur Absicht haben, welcher die Wissenschaft, durch richtige Vorstellung mit Logos verknüpft, erklärte. S. Die Erinnerung war sehr passend; denn es ist noch eine der drei Bedeutungen übrig. Die eine war, die Abbildung des Gedankens durch die Rede. Die zweite, wovon wir bisher geredet haben, liegt in der Erkenntniß der Ordnung aller Elemente, wodurch man zum Ganzen kommt. Th. Die dritte Bedeutung aber — worin setzest du die denn? Th. Eben darin, worin sie ohne Zweifel viele setzen, ein charakteristisches Kennzeichen angeben zu können, wodurch der Gegenstand der Untersuchung von allen andern Dingen sich unterscheidet. Th. Kannst du mir, zum Beispiel, von irgend einer Sache den Grund so durch den Unterschied angeben? S. Ja, z. B. von der Sonne, glaube ich, wenn du Lust hast, ihn dir dadurch angeben zu können, daß sie der glänzendste der himmlischen Körper sey, die um die Erde laufen. Th. Das ist wahr. S. Vernimm denn auch, warum dies gesagt ist: nämlich daß man, was wir kurz vorhin angeführt haben, nach einigen von einer jeden Sache den Grund inne hat, sobald man den Unterschied der Sache von den übrigen Dingen kennt: da du hingegen, so lange du nur eine gemeinschaftliche Eigenschaft trifft, den Grund derjenigen Dinge erkennen wirst, welchen diese Sache gemeinschaft-

lich

lich zukommt. Th. Ich begreife: und es scheint mir, daß man hierin sehr schicklich den Grund der Sachen setzen könne. S. Wer also nebst der richtigen Vorstellung von einem jeden der Dinge zugleich den Unterschied von den übrigen Dingen erkennt, der wird von eben der Sache Wissenschaft haben, wovon er vorhin nur Vorstellung oder Meinung hatte. Th. Das wollen wir denn so annehmen.

S. Allein, Theätet, nachdem ich dieser Vorstellung, wie gleichsam einer Skizze des Mahlers, jetzt nahe gekommen bin, verstehe ich ganz und gar nichts mehr davon; so lange ich aber noch entfernt davon war, kam es mir vor, als wenn etwas dadurch gesagt würde. Th. Wie das? S. Ich will mich erklären, wenn ich im Stande bin. Wenn ich eine richtige Vorstellung von dir habe, wenn ich dazu noch den Grund von dir einsehe, so erkenne ich dich; wo aber nicht, so habe ich eine bloße Meinung von dir. Th. Richtig. S. Dieser Grund aber lag in der Erklärung deines Unterschiedes. Th. Ja. S. Wenn ich nur eine bloße Vorstellung von dir hatte, traf mein Gedanke denn wohl im geringsten auf das, wodurch du dich von andern unterscheidest? Th. Es scheint nicht. S. Ich hatte also nur gemeinschaftliche Eigenschaften in

Gedanken, woran du im geringsten nicht mehr Theil, als jeder andere, hast. Th. Nothwendig. S. Beim Jupiter, sage mir doch, wie konnte ich je unter diesen Umständen vielmehr dich, als jeden andern, in der Vorstellung fassen? Setze nur, ich denke mir beim Theätet einen Menschen, der eine Nase und Augen und Mund und jedes der Glieder hat — wird diese Vorstellung wohl machen können, daß ich vielmehr an den Theätet als Theodor gedenke, oder an den letzten der Myser, wie man sagt? Th. Wie sollte das? S. Wenn ich ihn mir aber gedenke als einen, der nicht nur eine Nase und Augen, sondern eine aufwärtsgebogene Nase und hervorgehende Augen hat, werde ich denn vielmehr dein Bild, als das meinige, oder aller ähnlichen in der Vorstellung haben? Th. Nein. S. Vielmehr wird, glaube ich, das Bild des Theätets nicht eher in meine Vorstellung kommen, bis selbst deine Aufgebogenheit der Nase ein bestimmtes Bild in mir niederlegt, wodurch sie sich von andern Krummnasigkeiten, die ich gesehen habe, unterscheidet, und so von allen übrigen Gliedern, woraus du zusammen gesetzt bist. Alsdenn wird diese deine Aufgebogenheit der Nase, wenn ich dir morgen begegne, dich mir ins Andenken bringen, und machen, daß ich eine richtige Vorstellung von dir fasse. Th. Das ist vollkommen wahr.

S. So träfe denn ja die richtige Vorstellung von einer jeden Sache auf den Unterschied. Th. Es scheint. S. Nun was hieße denn das noch, zur richtigen Vorstellung noch den Grund fassen? wenn es so viel sagen soll, als sich noch dazu vorstellen, wodurch sich etwas von den übrigen Dingen unterscheidet, so ist das ein sehr lächerliches Gebot. Th. Wie? S. Weil wir von dem eine richtige Vorstellung fassen sollen, nach dem Verhältniß seines Unterschiedes von den übrigen Dingen, wovon wir bereits eine richtige Vorstellung gefaßt haben, nach dem Verhältnis des Unterschiedes von den übrigen Dingen. Hingegen würde das Gebot eine Skytale *), oder einen Mörser, oder was man von der Art zu nennen pflegt, umzudrehen, noch klug seyn. Besser würde man es Rathgebung eines Blinden nennen, denn nichts kann wohl mehr das Ansehen eines Blinden haben, als verlangen, das, was man schon hat, noch dazu zu nehmen, um zu

*) Ein runder Stab mit Pergamen bewickelt, das man, während daß der Stab umgewälzt wurde, mit Heimlichkeiten beschrieb. Auf die Art wurden die Befehle an die Lacedämonischen Generale von Sparta ausgeschickt. Wer es lesen sollte, hatte einen zweiten Stab, der dem ersten vollkommen gleich war; jedem andern war die Entzifferung unmöglich. S. Gellius L. 17, c. 9. Erasm. Chiliad. Plutarch im Lysander. und die Ausleger des Aristoph. in Avib. und Pindars in Olymp.

lernen, wovon man bisher bloße Vorstellung hatte.

Th. Aber sage mir, was wolltest du durch diese Frage eigentlich von mir wissen? Wenn das Gebot, den Grund dazu erkennen, so viel sagen soll, als den Unterschied wirklich erkennen, und ihn nicht blos zu erkennen meinen; so wäre der Grund (Logos) in diesem Sinne die schönste Sache unter allem, was die Wissenschaft hat. Denn erkennen heißt erst Wissenschaft haben, nicht wahr? Th. Ja. S. Wenn jener also gefragt wird, was Wissenschaft sey, so wird er, wie es scheint, antworten, die richtige Vorstellung mit der Wissenschaft" — das sey nun — des Unterschiedes, oder wessen es wolle. Denn nun, Theätet, wäre sie weder mehr Empfindung, noch wahre Vorstellung, noch selbst dieser der wahren Vorstellung beigefügte Grund. Th. Es scheint auch nicht.

S. Wie nun, mein Freund? sind wir noch in Schwangerschaft und Geburtsschmerzen über die Wissenschaft, oder haben wir alles zur Welt gebohren? Th. Beim Jupiter, durch deine Hülfe habe ich mehr hervorgebracht, als ich in mir hatte. S. Sagt dir denn meine Kunst nicht, daß alle diese Geburten windig ausgefallen und der Erziehung nicht werth sind? Th. Auf alle Weise. S. Wenn du daher nach diesem, Thectet, durch andere Empfängnisse schwanger werden solltest, so wird, wenn der Fall kommt, deine Schwangerschaft wegen der gegenwärtig durchgearbeiteten Untersuchung, bessere Dinge enthalten; solltest du aber unfruchtbar bleiben, so wirst du deinen Gesellschaftern weniger lästig seyn, und viel umgänglicher und bescheiden deswegen, weil du nicht glaubst, du wüßtest, was du nicht weißt. Nur so viel, und nichts mehr, vermag meine Kunst. Denn ich für mich weiß nichts von dem, was jene große und bewundernswerthe Männer wissen, die jetzt leben und gelebt haben. Diese Hebammenkunst indessen habe sowohl ich, als meine Mutter, von Gott empfangen; sie für die Weiber; und ich für edle und schöne Jünglinge.

Jetzt muß ich nun in die Halle des Kö-

nigs *) gehen, um auf die Anklage des Melitus, die er wider mich gerichtet hat, zu antworten. Morgen frühe, Theodor, wollen wir hier wieder zusammen treffen.

---

*) D. i. des Präsidenten der neun Archonten, die in diesem Porticus Gericht hielten. Dieses Gericht urtheilte besonders über religiose Gegenstände, daher auch die Sache des Sokrates vor den genannten König kam, weil er der Irreligiosität angeklagt wurde. S. Eutyphron S. 171; Anm **)

Eutyphron.

Eutyphron

oder vom

Heiligen.

Eutyphron.
Sokrates.

E. Was hat sich neues begeben, Sokrates, daß du deine gesellschaftliche Unterredungen im Lyceum *) verlassen hast, und dich jetzt hier bey der königlichen Halle **) herum aufhältst?

Auch

*) Hier ist nicht das Lyceum zu verstehen, worin nachmals Aristoteles lehrte, sondern ein ordentliches Gymnasium zu Athen, d. i. ein Ort jugendlicher Uebungen. S. Suidas. Sokrates suchte die Plätze, wo die meisten Menschen versammlet waren, und besonders die gymnastischen, um sich mit jungen Leuten zu unterreden.

**) Unter den neun Archonten, welche zu Athen jährlich nach dem Loos erwählt wurden, hieß der zweite

Auch du hast ja wohl dem Könige keine Anklage vorzutragen, wie ich. S. Nicht Anklage nennen es die Athenienser, Eutyphron, sondern Verklagung wegen einer Staatssache *). E. Was sagst du? So hat dich jemand wegen eines öffentlichen Verbrechens verklagt, wie es scheint. Denn daß du einen andern angeklagt hättest, kann ich von dir nicht glauben. S. Das habe ich auch nicht. E. Ein anderer also dich? S. Ja wohl. E. Und wer? S. Ich selbst, Eutyphron, kenne den Mann eben nicht. Er scheint mir ein junger und wenig bekannter Mann zu seyn. Doch, wie ich glaube, nennt man ihn Melitus. Der Nation nach ist er ein Pittheer, wenn du dich etwa eines pittheischen Melitus erinnerteſt, der lange und schlanke Haare **) trägt, nicht eben langbärtig, aber mit einer Adlernase ver-

---

zweite, als Präsident in Religionssachen, König. Der Porticus hatte von ihm den Namen Königshalle. S. Pausanias in Attic. l. 1. Meursius Attic. Lect. 6, 17.

*) Die beiden hier vorkommenden Ausdrücke δίκη und γραφη unterscheiden sich, wie Privatsache und öffentliche Sache. Eine Anklage in seinen eigenen Angelegenheiten hieß δίκη; traf sie aber ein Staatsverbrechen, so γραφη. S. Pollux 8, 6. Suidas. Harpokration. Zuweilen wird δίκη und γραφη vermischt gebraucht: hier gilt aber der Unterschied.

**) τετραυοδειξ faßt beides in sich, sowohl das langherabhangende als schlanke Haupthaar, und steht dem gekräuselten Haar (ουλοδειξ) entgegen. S. Pollux.

versehen ist. E. Ich erinnere mich eines solchen nicht, Sokrates. Allein was für eine Klage hat er denn wider dich aufgesetzt? S. Was für eine? Es ist nicht die Anklage eines Unedlen, wie mir scheint. Denn daß ein Jüngling eine so wichtige Sache eingesehen hat, ist nichts gemeines. Er weiß nämlich, wie er sagt, auf welche Art die jungen Leute verdorben werden, und was es für Leute sind, die sie verderben: ja er scheint einer von den Weisen zu seyn. Und nachdem er eingesehen hat, wie ich durch meine Unwissenheit seine Gespielen verderbe, so wendet er sich an die Stadt, als eine Mutter, um mein Ankläger zu werden; auch scheint er mir unter allen Staatsleuten der einzige zu seyn, der es bei der rechten Sache anfängt. Denn es ist just recht, daß man für die Jünglinge zuerst sorgt, damit die besten Männer aus ihnen gezogen werden; wie ein guter Landmann für die zartern Pflanzen natürlich zuerst Sorge trägt, und alsdann auch für die übrigen. So will denn vielleicht auch Melitus uns zuerst ausreinigen, die wir, wie er sagt, die jugendlichen Keime verderben; nachmals aber wird er sich ohne Zweifel des bejahrten Geschlechts annehmen, und sich durch die meisten und wichtigsten Wohlthaten um unsere Stadt verdient machen, wie dieses ja natürlich bei einem jungen Manne, der einen solchen Anfang gemacht hat, erfolgen wird.

E. Das wäre wohl zu wünschen, Sokrates; allein ich fürchte, daß das Gegentheil erfolge, denn offenbar scheint er mir, indem er gegen dich ungerecht handeln will, den Anfang damit zu machen, daß er die Stadt in ihrem innersten Heiligthume *) mißhandelt. Aber sage mir doch, was sollst du denn thun, wodurch die jungen Leute verdorben werden? S. Ungereimt, vortrefflicher Mann, auch nur anzuhören, sind die Beschuldigungen. Er sagt nämlich, ich erdichte Gottheiten; und weil ich, seinem Vorgeben nach, neue Götter schaffe, die alten aber nicht für Götter halte, so hat er eben deswegen eine Anklage wider mich aufgesetzt. E. Ich weiß es schon, Sokrates: weil du nämlich vorgiebst, daß überall ein Schutzgeist bei dir sey; so hat er daher gegen dich, als einen, der in göttlichen Sachen neues erdichte, diese Anklage aufgesetzt: und nun kommt er vor Gericht, um

dich

*) Eigentlich, er fängt sein Böses selbst von der Vesta oder vom heiligen Heerde an. Der Gedanke sagt eben das, als was bei uns heißt, eine Sache in ihren innersten Gründen verderben. Die sprüchwörtliche Redensart, ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι, ab ipso Lare incipere, wurde auf mehr als eine Art gebraucht. Ihr Ursprung liegt in der alten Sitte, der Vesta alle Erstlinge (primitias) zu opfern. Man verband mit Lar (ἑστία) die Begriffe des Anfangs und des Heiligsten. Man sagte auch wohl, der Mensch ist ab ipso Lare böse, d. i. von seiner ersten Kindheit an, da er der häuslichen Schutzgottheit geweihet wurde. S. den Scholiast. des Aristoph. Vesp. 842. Erasm. in Adag.

dich verhaßt zu machen, weil er wohl weiß, daß durch dergleichen Dinge der Haufen des Volks leicht feindselig gemacht werden kann. Denn auch mich verlachen sie als einen Wahnwitzigen, wenn ich in der Versammlung des Volks über göttliche Dinge rede, und ihnen das Zukünftige voraus sage, da doch unter allem, was ich geweißaget habe, nichts Unwahres geredet ist. Wir aber werden alle, als Leute dieser Art, von ihnen ohne Unterschied beneidet. Allein wir müssen sie nicht achten, sondern ihnen getrost entgegen gehen.

S. Vielleicht bedeutet es wenig, lieber Euthyphron, so verlacht zu werden. Denn die Athenienser bekümmern sich nicht sehr darum, wie es scheint, ob sie von einem glauben, daß er in einer Sache vorzügliche Stärke habe, wenn er nur nicht Lehrer seiner Weisheit wird; aber sobald sie glauben, daß jemand auch andere nach sich bilde, werden sie gegen ihn erbittert, entweder aus Neid, wie du sagst, oder sonst warum. E. Wie sie in Absicht dieser Sache etwa gegen mich gesinnt seyn mögen, habe ich eben nicht Lust zu untersuchen. S. Du unterhältst dich vielleicht, wie es scheint, nur selten mit ihnen, und willst deine Weisheit andere nicht lehren; von mir aber, befürchte ich, glauben sie, daß ich aus Menschenfreundlichkeit alles, was ich nur weiß, vor jedermann ausgieße, und zwar nicht nur ohne

alle Vergeltung, sondern mich auch mit Vergnügen darbiete, wenn jemand mich hören will. Wenn sie mich also, wie ich eben sagte, nur verspotten wollten, wie du von dir sagst, so würde ich ihr Gespötte und Hohngelächter vor Gericht ohne vielen Kummer aushalten; werden sie aber ernstlicher verfahren, so weiß Niemand, als ihr Wahrsager, wie die Sache ausgehen möchte. E. Doch vielleicht, Sokrates, hat die Sache wenig auf sich; vielmehr wirst du nach Wunsch deine Sache ausfechten, und auch ich die meinige, wie ich hoffe.

S. Hast du denn wirklich eine gerichtliche Sache, Eutyphron? Fliehest du davor, oder verfolgst du sie? E. Ich verfolge. S. Und wen? E. Ich verfolge einen solchen, wobei ich das Ansehen eines Rasenden haben kann. S. Wie so? Setzest du einem Beflügelten nach? E. Zum Fliegen fehlt vieles; mein Flüchtling ist schon sehr betagt. S. Und wer ist der? E. Mein Vater. S. Dein eigener Vater, Freund? S. Ja wohl. S. Worin bestehet denn die Anklage, und worauf gehet der Proceß? E. Auf einen Mord, Sokrates. S. O Herkules! Gewiß Eutyphron, die meisten wissen gar nicht, wie dieses recht geschehen könne. Denn ich glaube nicht, daß jeder Mensch, der uns vorkommt, mit Recht so etwas zu thun im Stande sey, sondern daß jemand erfodert werde, der schon weit

in

in der Weisheit gekommen ist. E. Beim Jupiter, freilich weit in der Weisheit, Sokrates. S. Ist es denn einer deiner Verwandten, den dein Vater getödtet hat? ohne Zweifel wohl: denn um eines Fremdlings willen wärest du ja wohl nicht ausgegangen, deinen Vater des Mordes anzuklagen *). E. Es ist lächerlich, Sokrates, wenn du einen Unterschied darin findest, ob der Getödtete ein Fremder oder ein Anverwanter sey; und nicht vielmehr glaubst, daß man darauf achten müsse, ob der Urheber des Todes mit Recht oder Unrecht getödtet habe: so daß, wenn er Recht dazu gehabt hat, er frei gelassen; wo aber nicht, verfolgt werden müsse, wenn nämlich der Urheber des Todes dein Haus- und Tischgenoß ist. Denn du machst dich seiner Befleckung theilhaftig, wenn du wissentlich mit einem solchen zusammen lebst, und nicht durch gerichtliche

*) Es war ein Gesetz: der Sohn soll wider seinen Vater nicht gerichtlich klagen. Dieses gieng aber blos auf Privatsachen, nicht auf öffentliche, die das Wohl des Staats betrafen. Doch durften Kinder ihre Väter auch im Fall der Raserei angeben. ὁνομος (nämlich daß der Sohn nicht wider seinen Vater vor Gericht kommen soll) περι των ἰδιωτικων ἐστι γραφων; ὁ περι των δημοσιων κεκχυρωμενος; και ἐν μεν ταις ἰδιωτικαις αμλην ὁ διδωσι τοις παισιν ἡ της παρανοιας γραφην. S. Meursius Them. Att. I, 3. Eutyphron rechnete also seine Anklage unter die öffentlichen (δημοσιας γραφας).

liche Anklage dich sowohl als ihn von der Schuld reinigest *). Zudem war der Getödtete ein Schutzgenoß **) von mir; und als wir auf der Insel Naxos den Landbau trieben, so arbeitete dieser daselbst bei uns für Lohn; in Trunkenheit wurde er nun auf einen unserer Hausknechte erzürnt und erwürgte ihn. Mein Vater band ihm also Hände und Füße, warf ihn in eine Grube, und schickte einen Menschen hieher, der den Ausleger und Schiedsrichter dessen, was recht und heilig ist ***), befragen sollte, was zu thun sey. Während dieser Zeit aber vernachlässigte mein Vater den Gebundenen ganz sorgenlos, als einen Menschenmörder, wobei es im geringsten nicht darauf ankäme, wenn er auch stürbe: welches daher auch erfolgt ist. Denn ehe der Bote vom Ausleger zurück-

---

*) Fast bei allen alten Völkern wurde derjenige für befleckt und unrein gehalten, der mit einem Hauptverbrecher unter einem Dache lebte, oder mit ihm aß.

**) Πελατης war derjenige, der, ohne Sklav zu seyn, für den Unterhalt diente. Er wurde mit zu den Haußgenossen gerechnet, und der Herr war nach dem Gesetze verpflichtet, sich eines solchen auf alle Weise anzunehmen. S, Hesych. Pollux. Demosthen. contra Everg.

***) Εξηγητης war bei den Athenienſern eine öffentliche Person, die heilige, religiöse Dinge u. s. f. erklären mußte. Diese Exegeten standen in einem ähnlichen Verhältnisse gegen die Gerichte, als die jüdischen Schriftgelehrten gegen den hohen Rath. εξηγητης sagt Suidas, ιδιως ὁ εξηγουμενος τα ιερα. S. auch den Pollux und Harpokration.

zurückkam, starb jener durch Hunger, Kälte und Ketten. Hierüber sind nun, sowohl mein Vater, als die übrigen Anverwandten, sehr unwillig auf mich, daß ich meinen Vater um des Todes eines Mörders willen anklagte, da er ihn doch nicht selbst getödtet hätte, oder, wenn er ihn auch wirklich umgebracht hätte, der Tod eines Menschenmörders doch gar nicht verdiente, daß man sich um einen solchen bekümmerte. Es sey nämlich ganz unheilig, daß ein Sohn seinen Vater des Mordes anklagte. Sie sind schlecht belehrt, Sokrates, wie sich das Göttliche in Absicht auf Heiligkeit und Unheiligkeit verhält. S. Beim Jupiter, Eutyphron, glaubst du denn selbst in Absicht der göttlichen Dinge, wie sie sich verhalten, und in Absicht dessen, was heilig und unheilig ist, eine so genaue Wissenschaft zu haben, daß, nachdem dieses so geschehen ist, wie du es erzählst, du dich nicht fürchtest, daß auch du, indem du deinen Vater anklagest, etwas unheiliges unternehmen könntest? E. Ich hätte ja weder Vortheil, Sokrates, von meinem Studium, noch hätte Eutyphron vor so vielen Menschen Vorzüge, wenn ich dergleichen Dinge nicht alle sehr genau verstehen sollte.

S. Es ist also am besten für mich, bewundernswerther Eutyphron, daß ich dein Schüler werde, und den Melitus, ehe ich mit ihm vor Gericht trete, eben dadurch auffodere, indem

ich sage, daß ich zwar auch vorhin die Wissenschaft göttlicher Dinge hoch geschätzt hätte, nun aber, da er nämlich vorgiebt, daß ich durch willkürliche Neuerungen und Erdichtungen in göttlichen Dingen mich schuldig machte, auch dein Schüler geworden sey. Und wenn du nun eingestehst, Melitus, kann ich sagen, daß Eutyphron in solchen Dingen ein richtiges Erkenntniß hat, und richtig glaubt, so glaube das auch von mir, und klage mich nicht an: wo aber nicht, so ziehe eher jenen, meinen Lehrer, vor Gericht, als mich, weil er alte Leute verdirbt, mich und seinen eigenen Vater: mich nämlich durch seine Belehrung, und jenen durch Verweise und Bestrafung. Und wenn er mich nun nicht hörte, noch die Anklage aufgäbe, oder statt meiner dich anklagte, so müßte ich vor Gericht eben das sagen, wodurch ich ihn vorher aufgefodert hatte. E. Beim Jupiter, Sokrates, ja? denn unternähme er es, mich anzuklagen, so wollte ich seine schwache Stelle wohl treffen, wie ich glaube, und ich würde im Gericht viel leichter von ihm reden können, als er von mir. S. Auch ich, lieber Freund, erkenne dieses, und wünsche eben darum dein Schüler zu werden, weil ich überzeugt bin, daß, wenn irgend auch ein anderer, so besonders dieser Melitus, dich gar nicht zu beobachten scheint; mich aber hat er gewiß so geschwind und leicht bemerkt, daß er mich sogar als einen Religionsverächter angeklagt hat.

Nun,

Nun, beim Jupiter, sage mir denn das, was du noch eben so deutlich zu wissen behauptetest. Was nennst du Gottverehrend und Gottverachtend, sowohl in Absicht des Mordes, als der übrigen Dinge? Ist daß Heilige nicht an und für sich selbst bei jeder Handlung dasselbe, und das Unheilige hingegen das Gegentheil von allem, was heilig ist, es selbst aber mit sich selbst ähnlich; so daß es eine bestimmte Idee hat in Beziehung auf die Unheiligkeit, nach welcher Alles, was etwa unheilig seyn würde, unheilig ist? E. Allerdings, Sokrates. S. So sage denn, was nennst du das Heilige, und was das Unheilige? E. Ich sage also, daß das heilig sey, was ich jetzt vorhabe, nämlich einen Missethäter, es sey wegen eines Mordes, oder wegen des Raubes heiliger Sachen, oder sonst wegen eines ähnlichen Verbrechens, gerichtlich anklagen: dieser Verbrecher sey nun Vater oder Mutter, oder wer er wolle; ihn aber nicht gerichtlich anklagen, nenne ich unheilig. Ja siehe nur, Sokrates, welch einen großen Beweis, daß dieses sich wirklich so verhalte, ich dir aus dem Gesetze anführen will, den ich auch gegen andere schon vorgebracht habe, um zu zeigen, daß man auf die Weise gar wohl recht handele, wenn man gegen gar keinen Gottesverächter, wer er auch übrigens seyn möchte, Nachsicht beweiset. Denn selbst die Menschen glauben doch, daß Jupiter der beste und gerechteste unter den Göttern sey: und von

eben diesem geben sie vor, daß er seinen eigenen Vater gebunden habe, weil er seine Kinder ungerechter Weise verschlungen hätte: und von jenem, dem Saturn, geben sie ebenfalls vor, daß er seinen Vater wegen anderer dergleichen Dinge entmannt habe: auf mich aber ist man so böse, daß ich meinen Vater gerichtlich verfolge, da er doch ein Verbrecher ist. So müssen sie sich denn selbst widersprechen, in dem, was sie von den Göttern und von mir sagen. E. Sollte es vielleicht eben das seyn, Eutyphron, warum ich durch eine Anklage verfolgt werde, weil, wenn jemand dergleichen von den Göttern sagt, ich es schwer annehmen kann, wodurch ich, wie es scheint, mich in der That vergehe, wie man sagen wird? Wenn auch dir nun dieses eben so scheint, der du in dergleichen Dingen gut erfahren bist, so muß auch ich, wie es scheint, die Sache zugeben. Denn was soll ich auch sagen, da ich ja selbst bekenne, daß ich über solche Sachen gar nichts weiß? Indessen sage mir beim Schutzgott der Freundschaft, nimst du dieses denn als wirklich so geschehen an? E. Ja noch viel bewundernswerthere Dinge, als diese sind, Sokrates, die der große Haufen der Menschen gar nicht weiß. S. Glaubst du also auch, daß die Götter wirklich Kriege unter einander führen, heftige Feindschaften, Kämpfe und viele andere dergleichen Dinge, welche die Dichter erzählen, und womit auch geschickte Mahler sowohl andere

Tempel mannigfaltig ausschmücken, als auch besonders den Schleier der Göttin, der an dem großen Feste der Minerva auf die athenienſiſche Burg gebracht wird, mit dergleichen Gemählden anfüllen? Sollen wir annehmen, Eutyphron, daß dieſe Dinge wirklich wahr ſeyen? E. Ja, Sokrates, nicht nur dieſe, ſondern, wie ich eben ſagte, auch viele andere will ich dir von göttlichen Sachen erzählen, wenn du Luſt haſt, die du gewiß mit größtem Erſtaunen hören ſollſt.

S. Wundern würde ich mich nicht: allein dieſe Dinge ſollſt du mir nachmals bei mehrerer Muße erzählen; jetzt aber ſuche dich deutlicher über das zu erklären, warum ich dich kurz vorher fragte. Du haſt mich nämlich, Freund, über meine Frage, was das Heilige wohl ſey, noch nicht hinreichend belehrt; ſondern du ſagteſt nur, daß das heilig ſey, was du jetzt vorhaſt, indem du deinen Vater des Mordes anklagſt. E. Und das habe ich wahr geredet, Sokrates. S. Es kann ſeyn; aber nimſt du denn an, Eutyphron, daß noch viele andere Dinge heilig ſind? E. Ja noch andere. S. Erinnere dich alſo daß ich nicht eins, oder zwei von den vielen Dingen, die heilig ſind, von dir angegeben wiſſen wollte, ſondern jenes Ideal ſelbſt, nach welchem alles heilig iſt. Du ſagteſt ja auch, daß nach einer einzigen Idee das Unheilige unheilig, und das Heilige heilig ſey: weißt du das nicht mehr?

E. O ja. S. Diese lehre mich nun, welche sie wohl sey; damit ich auf sie zurücksehen, und sie als ein Muster gebrauchen kann, so daß ich unter demjenigen, was du, oder ein anderer thut, dasjenige heilig nenne, was jenem Muster ähnlich ist, nicht heilig aber, was ihm nicht ähnlich ist. E. Nun wenn du so willst, Sokrates, so will ich es dir auch so sagen. S. O das will ich gern. E. Heilig ist also das, was den Göttern lieb ist, und unheilig, was ihnen nicht lieb ist. S. Sehr schön, Eutyphron; du antwortest just, wie ich wünschte, daß du antworten möchtest; wie wahr aber, das weiß ich noch nicht. Indessen wirst du mir gewiß auch noch dazu beweisen, daß deine Reden wahr sind. E. Sehr gern.

S. So wollen wir denn genauer untersuchen, was wir sagen. Dinge also und Menschen, die den Göttern lieb sind, sind heilig; wem hingegen die Götter feind sind, einer Sache oder einem Menschen, das ist unheilig. Das Heilige aber und Unheilige ist nicht dasselbe, sondern das Entgegengesetzteste; nicht so? E. Allerdings so. S. Und es scheint also gut geredet zu seyn. E. Ich glaube, Sokrates, es ist gut geredet. S. Ist aber nicht auch das gesagt, Eutyphron, daß die Götter sich einander widersetzen, unter sich streiten, und Feindschaft gegen einander haben? E. Ja es ist gesagt.

S. Auf welche Dinge nun, mein Bester, diese Uneinigkeit wohl gehe, welche Feindschaft und Erbitterung unter ihnen verursachet, das laß uns auf die Art untersuchen. Wie wenn wir beide, ich und du, in Absicht der Zahl uneins wären, welche von zwei Zahlen die größere sey, würde dieses uns wohl zu Feinden von einander, und auf einander erbittert machen; oder würden wir bei solchen Sachen zur Rechenkunst unsere Zuflucht nehmen, und denn sogleich wieder ausgesöhnt seyn? E. Ja wohl. S. Eben so, wenn wir über das Größere oder Kleinere uneins wären, würden wir nicht auch zum Ausmessen schreiten, und den Zwist sogleich fahren lassen? E. Das ist wahr. S. Und in Absicht der Frage über das Schwerere und Leichtere würden wir da nicht, wie ich meine, zum Abwägen schreiten, und so die Frage entscheiden lassen? E. Wie anders? S. Was könnte es nun wohl seyn, das uns, wenn wir darüber uneins wären, und die Sache nicht zur Entscheidung bringen könnten, Feindschaft und Erbitterung gegen einander einflöste? Vielleicht schweben dir nicht gleich Beispiele dieser Art vor. So höre denn mich reden, und siehe, ob es nicht etwa diese sind, nämlich das Gerechte und das Ungerechte, das Schöne und das Häßliche, das Gute und Böse. Wären diese Dinge es wohl nicht, die uns, wenn wir darüber uneins wären, und die Sache zu keiner befriedigenden Entscheidung bringen könnten, gegen einan-

der feind machen, so oft etwa diese Feindschaft entstehet, es sey zwischen mir und dir, oder zwischen allen übrigen Menschen? E. Ja, Sokrates, eben das ist die Uneinigkeit, und über solche Dinge entstehet sie. S. Wie nun, Eutyphron, wenn die Götter worüber uneins sind, könnten sie es nicht eben hierüber seyn? E. Ganz nothwendig. S. So sind denn, edler Eutyphron, nach deiner Annahme auch die Götter über das Gerechte, Schöne und Häßliche, Gute und Böse uneins, indem einige dieses, andere jenes dafür halten. Denn sie würden sich nicht wider einander auflehnen, wenn sie nicht über diese Dinge uneins wären, nicht wahr? E. Du redest richtig. S. Was also alle und jede für schön und gut und gerecht halten, eben das lieben sie auch, und hassen, was diesem entgegengesetzt ist? E. Ja sehr. S. Was aber nun diese Dinge betrift, so halten einige, wie du sagst, das für gerecht, was andere für ungerecht halten: und weil sie sich nun über diese Dinge nicht vereinigen können, so widersetzen sie sich einander, und streiten unter einander: ist das nicht so? E. Völlig so. S. Diese Dinge werden also, wie es scheint, von einigen Göttern gehaßt, und von andern Göttern geliebt; sie sind den Göttern zugleich gehaßte und geliebte Dinge. E. Es scheint. S. Nach diesem Schluß wären also dieselben Sachen, Eutyphron, heilig und unheilig. E. Es scheint so.

S. Du hast also nicht geantwortet auf das, warum ich dich fragte, bewundernswerther Mann. Denn ich fragte nicht nach dem, was, als eine und dieselbe Sache, zugleich heilig und unheilig; den Göttern aber, wie es scheint, zugleich geliebt und verhaßt sey; daher es denn auch kein Wunder seyn darf, Eutyphron, wenn das, was du jetzt thust, da du deinen Vater zur Strafe ziehest, dem Jupiter zwar eine geliebte, dem Saturn und Uranos aber eine verhaßte That ist; wenn Vulkan sie liebt, Juno aber sie haßt, oder wenn irgend sonst einer unter den Göttern mit einem andern Gotte über dieselbe Sache uneins ist, daß auch diese sich eben so dagegen verhalten. E. Allein, Sokrates, ich glaube doch nicht, daß irgend einer von den Göttern mit dem andern darüber uneins sey, daß man denjenigen nicht zur Strafe ziehen müßte, der einen Menschen ungerechter Weise getödtet hat. S. Wie so? hast du schon irgend, nur einen Menschen, darüber im Zweifel gesehen, Eutyphron, ob ein ungerechter Mörder, oder sonst ein Verbrecher, in welcher Sache es sey, nicht zur Rache gezogen werden dürfte? E. Darüber wird ja immerfort gestritten, so wohl anderwärts, als auch in den Gerichten; denn die Missethäter aller Art thun und reden ja alles, um nur der Strafe zu entkommen. S. Gestehen sie denn auch, Eutyphron, daß sie Missethäter sind? und wenn sie ihr Unrecht eingestehen,

hen, sagen sie denn zugleich, daß sie nicht Strafe verdienten? E. Das gar nicht. S. So thun und reden sie doch nicht alles: denn das, glaube ich, werden sie nie zu sagen, oder in Zweifel zu ziehen wagen, daß sie nicht als überwiesene Uebelthäter strafwürdig wären. Vielmehr, glaube ich, gestehen sie nicht, daß sie etwas verbrochen hätten, nicht wahr? E. Du redest wahr. S. Sie bezweifeln also nicht das, ob der Missethäter gestraft werden müsse; sondern vielleicht nur, was das sey, ein Uebelthäter seyn, was er thun müsse, um es zu seyn, und in welchem Falle. E. Das ist wahr. S. Findet sich eben dieses nun nicht auch bei den Göttern, wenn sie, deiner Rede gemäß, über das Gerechte und Ungerechte unter sich uneins sind; und wenn einige unter ihnen behaupten, daß andere unrecht gegen sie handelten, andere hingegen dieses leugnen? Da ja jenes, vortrefflicher Mann, weder unter Göttern noch unter Menschen je einer zu behaupten wagt, daß der wahre Missethäter nicht gestraft werden dürfe. E. Ja, Sokrates, was diese Sache im Allgemeinen betrift, da redest du wahr. S. Hingegen über einzelne Dinge unter dem, was geschiehet, sind, Eutyphron, wie ich glaube, Götter und Menschen unter einander im Streit, wenn anders die Götter über eine gewisse That uneins sind, und einige behaupten, daß das Geschehene mit Recht, andere aber, daß es mit Unrecht

recht geschehen sey. Ist das nicht so? E. Allerdings.

S. Nun wohlan, lieber Eutyphron, so zeige auch mir, damit ich weiser werde, durch welchen Beweis du erkennest, daß alle Götter einstimmig glauben, jener Lohnknecht sey ungerechter Weise gestorben, der, nach verübtem Morde, von dem Herrn des Getödteten gebunden, in diesen Banden eher gestorben ist, als der Urheber seiner Banden von den Auslegern erfahren konnte, was er zu thun habe; und daß es hingegen Recht sey, daß, um eines solchen willen, der Sohn den Vater verfolgt, und ihn des Mordes anklagt. Hierüber suche mir also einen deutlichen Beweis zu geben, daß alle Götter vollkommen glauben, daß diese Handlung Recht sey; zeigst du mir dieses bis zur Befriedigung, so werde ich nie aufhören, dich wegen der Weisheit zu rühmen. E. Aber das ist vielleicht keine so leichte Sache, Sokrates; indessen wäre ich doch wohl im Stande, dir dieses sehr klar zu beweisen. S. Ich sehe, daß ich dir viel schwerer begreifen zu können scheine, als die Richter, denn jenen wirst du doch ohne Zweifel beweisen, daß die Sache ungerecht sey, und alle Götter dergleichen hassen. E. Ja sehr deutlich, Sokrates, wenn sie mich nur wollen reden hören.

S. Sie werden dich hören, wenn du ihnen gut zu reden scheinst. Als du dies aber sagtest, fiel ich zugleich auf den Gedanken, und überlegte die Sache bei mir so. Gesetzt auch, daß Eutyphron mich vollkommen überwiese, daß alle Götter einen solchen Tod für ungerecht halten, in wie fern habe ich dadurch besser vom Eutyphron gelernt, was heilig und unheilig ist? Diese That wäre nun zwar, wie es scheint, den Göttern verhaßt; allein dadurch ist noch nicht bestimmt angegeben, wie es mir eben schien, was heilig ist, und was nicht. Denn das, was den Göttern verhaßt ist, schien zugleich auch von den Göttern geliebt zu seyn. Darum lasse ich dich hierüber frei, Eutyphron; und alle Götter, wenn du willst, mögen es für ungerecht halten und hassen. Nun aber müssen wir in unserer Rede diese Verbesserung machen, daß das, was alle Götter hassen, unheilig; was sie aber lieben, heilig sey. Was hingegen einige lieben, andere aber hassen, entweder keins von beiden, oder beides zugleich sey. Gefällt es dir, daß wir das Heilige und Unheilige so bestimmen? E. Was hindert es, Sokrates? S. An meiner Seite nichts, Eutyphron; nur bedenke du auf deiner Seite, ob du nach dieser Annahme mich von dem, was du versprochen hast, leicht wirst belehren können. E. Ich würde nun sagen, daß das heilig sey, was alle Götter lieben; und das Gegentheil, was alle Götter hassen, unheilig.

S.

S. Sollen wir nun dieses abermals genauer ansehen, Eutyphron, ob es gut geredet sey; oder sollen wir es gelten lassen, und so wohl gegen uns selbst, als gegen andere so nachgiebig seyn, daß, wenn jemand nur sagt, etwas sey so, wir sogleich zugeben, daß es so sey; oder muß man untersuchen, was derjenige redet, welcher redet? E. Man muß untersuchen: doch glaube ich, daß das gegenwärtige gut gesagt sey.

S. Vielleicht, mein Lieber, werden wir es besser einsehen lernen. Denke nur einmal diesem nach: wird das Heilige von den Göttern darum geliebt, weil es heilig ist; oder ist es heilig, weil es geliebt wird? E. Ich weiß nicht, was du sagst, Sokrates. S. Nun ich will mich deutlicher zu erklären suchen. Wir reden doch von getriebenen und treibenden, gehandelten und handelnden, gesehenen und sehenden Dingen, und was dergleichen ist. Erkennst du, daß die eine Art dieser Dinge von der andern verschieden sey, und wodurch sie verschieden sey? E. Ich meine es zu erkennen. S. Ist daher nicht auch etwas Geliebtes und etwas Liebendes, was von jenem verschieden ist? E. Allerdings? S. So sage mir denn, ist das Getriebene dadurch etwas getriebenes, weil es getrieben wird; oder sonst wodurch? E. Nein; sondern blos dadurch. S. Das Gehandelte also, weil es gehandelt wird; und das Gesehene, weil es gesehen wird? E.

Ohne Zweifel. S. Das Gesehene wird also nicht dadurch gesehen, weil es etwas Gesehenes ist; sondern im Gegentheil, es ist eben dadurch etwas Gesehenes, weil es gesehen wird: und eben so wird etwas nicht darum gehandelt, weil es etwas Gehandeltes ist; sondern dadurch daß etwas gehandelt wird, ist das Gehandelte etwas Gehandeltes: auch wird etwas nicht getrieben dadurch, daß es etwas Getriebenes ist, sondern weil es getrieben wird, so ist es etwas Getriebenes. Ist nun klar, Eutyphron, was ich sagen will? Ich will nämlich dieses: daß, wenn etwas geschiehet oder etwas leidet, es nicht darum geschiehet, weil es etwas Geschehenes ist; noch darum leidet, weil es leidend ist; sondern, daß es dadurch leidend ist, weil es leidet: giebst du dieses zu? E. Ja. S. Ist nicht auch das, was geliebt wird, oder geschiehet, oder etwas von einem andern leidet, etwas? E. Allerdings. S. Mit diesem verhält sich es eben so, wie mit dem vorhergehenden; nicht darum, weil das Geliebte etwas Geliebtes ist, wird es geliebt, von welchen es geliebt wird; sondern es ist darum geliebt, weil es geliebt wird. E. Nothwendig. S. Was sollen wir also vom Heiligen sagen, Eutyphron? Daß es von allen Göttern geliebt werde, wie du sagst? E. Ohne Zweifel. S. Dadurch, weil es heilig ist, oder sonst wodurch? E. Nein; sondern eben dadurch. S. Es wird also geliebt, weil

es

es heilig ist; es ist aber nicht darum heilig, weil es geliebt wird. E. Es scheint. S. Aber darum, weil es von den Göttern geliebt wird, ist es geliebt und der Gottheit lieb. E. Allerdings.

S. So ist also das, was die Gottheit liebt, nicht heilig, noch das Heilige das, was die Gottheit liebt, wie du sagst, Eutyphron; sondern das Eine ist vom Andern unterschieden. E. Wie meinst du das, Sokrates? S. Weil wir gestehen, daß das Heilige dadurch geliebt werde, weil es heilig ist; nicht aber heilig sey, weil es geliebt wird; nicht so? E. Ja. S. Eben so, daß das Gottgeliebte dadurch, weil es von den Göttern geliebt wird, nämlich selbst durch das geliebt werden, Gottgeliebt sey; nicht aber darum geliebt werde, weil es Gottgeliebt ist. E. Du redest wahr. S. Wenn aber, lieber Eutyphron, das Gottgeliebte und Heilige dasselbe wäre, so würde das Heilige darum, weil es heilig ist, geliebt werden; und das Gottgeliebte darum geliebt werden, weil es gottgeliebt ist. Wenn aber das Gottgeliebte darum gottgeliebt wäre, weil es von den Göttern geliebt wird; so würde auch das Heilige darum, weil es geliebt wird, heilig seyn. Nun aber siehest du, daß diese beiden Dinge ein entgegengesetztes Verhältniß haben, indem beide von einander ganz und gar unterschieden sind. Denn das Eine, nämlich das Geliebte, ist fähig, ge-

liebt zu werden, weil es geliebt wird; das Andere aber, nämlich das Heilige, wird eben deswegen geliebt, weil es fähig ist, geliebt zu werden. Und es scheint mir, Eutyphron, daß, da ich dich fragte, was das Heilige wohl sey, du das Wesen desselben nicht habest erklären, sondern nur eine gewisse Affektion davon angeben wollen, die dieses Heilige erfährt, daß es nämlich von allen Göttern geliebt werde. Was es aber sey, hast du noch nicht gesagt. Wenn es dir also gefällt, so erkläre mir von neuen, ohne allen Rückhalt, worin das Heilige bestehe, es mag übrigens von den Göttern geliebt werden, oder jede andere Affection haben. Denn hierüber werden wir nicht getheilt seyn: nur sage mir freimüthig, was das sey, heilig und unheilig. E. Allein, Sokrates, ich weiß nicht, wie ich dir ausdrücken soll, was ich denke. Denn das, was wir zum Grunde gesetzt haben, läuft immer um uns herum, und will nicht fest stehen, wo wir es hingestellt haben. S. Deine Reden, Eutyphron, scheinen mit den Werken meines Vorvaters *) Dädalus einerlei zu seyn.

Denn

---

*) Die Fabel von den beweglichen Statüen des Dädalus, worauf hier angespielt wird, ist bekannt. Die Verwandschaft, die sich Sokrates mit dem Dädalus beilegt, scheint sich blos darauf zu beziehen, daß sein Vater ein Bildhauer war, und auch er selbst in seiner Jugend die Bildhauerkunst getrieben hatte.

Denn wenn ich das gesagt, und zum Grunde gesetzt hätte, so würdest du vielleicht über mich spotten, als wollten, nach meiner Verwandschaft mit jenem, auch mir die Kunstwerke meiner Rede entfliehen, und nicht stehen bleiben, wohin man sie etwa setzte; nun aber, weil es deine eigene Hypothesen sind, bedarf es der Verspottung eines andern; denn sie wollen dir nicht fest stehen, wie es dir auch selbst scheint. E. Mir aber scheint, Sokrates, daß das Gesagte eines und desselben Spotts werth sey. Denn daß es herum läuft, und nicht an demselben Orte bleiben will, das präge ich ihm nicht ein; sondern du scheinst mir dieser Dädalus. Denn was mich anbetrift, so würde das, was einmal angenommen ist, seinen festen Stand behalten haben. S. So muß ich denn wohl, o Freund, viel geschickter seyn in der Kunst, als jener Mann, da er nur seinen eigenen Werken eine Unstätigkeit gab; ich aber nicht nur den meinigen, sondern auch, wie es scheint, den Werken eines andern. Und in der That das Artigste bey meiner Kunst ist noch, daß ich wider meinen Willen so geschickt bin. Denn viel lieber wollte ich, daß diese Reden festen Stand hielten, und man sie unbeweglich hinstellen könnte, als daß mir zu Dädalus Kunst noch die Schätze des Tantalus zu Theil würden. Und hierüber genug.

Da du mir indessen etwas zärtlich zu seyn scheinst; so will ich es mir selbst zugleich mit dir angelegen seyn lassen, zu zeigen, auf welche Art du mich über das Heilige belehren könnest, und also nicht eher muthlos zu werden braucheſt! Siehe also, ob es dir nothwendig scheine, daß alles Heilige gerecht sey. E. Mir scheint es. S. So auch, daß alles Gerechte heilig sey; oder, daß zwar alles Heilige gerecht, nicht aber alles Gerechte heilig sey; sondern einiges davon zwar heilig, anderes aber auch etwas anderes? E. Ich kann dem, was du sagst, nicht folgen, Sokrates. S. Du bist freilich jünger, als ich, aber nichts desto weniger um so weiser. Allein, wie ich sage, eben der Reichthum deiner Weisheit macht dich zu zärtlich. Indessen fasse dich, glücklicher Mann; denn was ich gesagt habe, ist nicht schwer einzusehen: ich sage nämlich das Gegentheil dessen, was der Dichter dichtet in folgenden Worten:

Vom Jupiter aber dem Urheber, und der
dies alles gepflanzt hat,
Willst du nicht reden: denn wo Furcht,
da ist auch Schaam *).

Mit

*) Der Verfasser dieser Verse kann nicht mit Gewißheit ausgemacht werden. Die Alten führen sie zum Theil anonymisch an, zum Theil giebt der eine diesen

Mit diesem Dichter bin ich nicht eins; soll ich dir sagen, worin? E. O ja. S. Mir scheint es nicht, daß, wo Furcht ist, daselbst auch Schaam sey. Denn viele, welche sich vor Krankheit und Armuth und andern dergleichen Uebeln fürchten, scheinen mir zwar Furcht, nicht aber Schaam zu haben, in Absicht auf das, was sie fürchten. Scheint dir das nicht auch? E. Ja wohl. S. Wo aber Schaam ist, da scheint mir auch Furcht zu seyn. Denn ist wohl jemand, der wegen einer Sache Schaam

---

diesen, der andere jenen Verfasser an. Aber noch weniger versteht man den Sinn dieser Sentenz, woran freilich noch mehr, als an dem Namen des Verfassers, gelegen ist. Ich glaube, meine Uebersetzung wird ihn schon errathen lassen. Man merke nur noch, daß das, „du willst nicht reden“ (ϰϰ ἐθέλεις εἰπεῖν) so viel sey, als du wagst nicht zu reden, weil der Gegenstand zu groß ist, Ehrfurcht und Schaam gegen den Urheber und Pflanzer des Alls hält dich ab. Nachdem ich mir den Sinn dieser Verse gleich anfangs so gedacht hatte, so fand ich ihn noch mehr bestätigt durch die Verbindung, in welcher Stobäus dieselben anführt, und durch die Analogie anderer Sentenzen von ähnlichem Sinne und ähnlicher Wendung. Man vergleiche also den Stobäus Serm. 31 ganz. Ich mag bei dieser Gelegenheit noch anmerken, daß weder Grammatik, noch Kenntniß der einzelnen Ausdrücke, zum Verstande allein hilft, zumal wenn man den Gedanken mitbringt, daß die Stelle schwer sey, welches oft allein macht, daß man sie nicht versteht, nachdem man das Zeugniß von mehrern gelesen hat, die sie für unverständlich erklärt haben.

und Erröthung zeigt, welcher nicht auch zugleich Furcht und Scheu tragen sollte, für einen Bösen gehalten zu werden? E. Diese Furcht hat er gewiß. S. Es ist daher nicht Recht, wenn man sagt, wo Furcht ist, da ist auch Schaam; vielmehr, wo Schaam ist, da ist auch Furcht. Denn nicht überall ist daselbst auch Schaam, wo Furcht ist. Die Furcht, wie ich glaube, gehet nämlich weiter als die Schaam; denn Schaam ist ein Theil der Furcht, wie das Ungerade ein Theil der Zahl. Daher ist auch nicht überall ein Ungerades, wo überhaupt Zahl ist; sondern wo ein Ungerades ist, da ist auch Zahl. Fassest du mich nun? E. Sehr gut. S. So etwas wollte ich auch vorhin sagen, da ich dich fragte, ob da, wo etwas Gerechtes ist, auch etwas Heiliges sey; oder ob da, wo etwas Heiliges ist, auch etwas Gerechtes sey. Wo aber etwas Gerechtes ist, da ist nicht überall auch etwas Heiliges; denn das Heilige ist ein Theil des Gerechten. Müssen wir so reden, oder glaubst du anders? E. Nein: sondern eben so; denn du scheinst mir recht zu reden.

S. So siehe denn auch, was nun folgt: wenn nämlich das Heilige ein Theil des Gerechten ist, so müssen wir, wie mich dünkt, auszufinden suchen, was für ein Theil des Gerechten das Heilige sey. Wenn du mich also über einen

ge-

gewissen Punkt dessen, was vorhin gesagt ist, befragtest, als, was für ein Theil das Gerade von der Zahl sey, und was dieses für eine Zahl sey; so würde ich sagen, sie verhalte sich wie die geometrischen Figuren, welche nicht lauter ungleiche Seiten haben, sondern zwei gleiche. Scheint dir das nicht auch? E. Ja. S. So versuche denn auch du nun, mir eben so zu zeigen, was für ein Theil des Gerechten das Heilige sey, damit ich auch dem Melitus sagen kann, daß er mir nicht mehr Unrecht thue, noch als einen Verächter des Göttlichen anklagen dürfe, weil ich von dir schon vollkommen gelernt hätte, was gottfürchtend und heilig sey, und was nicht. E. Eben das Gottfürchtende und Heilige, Sokrates, scheint mir also dieser Theil des Gerechten zu seyn, das nämlich mit dem Dienst der Gottheit zu thun hat; hingegen das, was sich auf den Dienst der Menschen beziehet, macht den übrigen Theil des Gerechten aus.

S. Ja recht schön, Eutyphron, scheinst du mir zu reden; doch fehlt mir noch etwas weniges. Ich verstehe noch nicht, was du für einen Dienst meinst; denn du willst doch nicht, daß auch der Dienst der Götter so etwas sey, wie diejenigen Dienste, die sich auf andere Gegenstände beziehen. Wir wollen hiemit so viel, als wenn man z. B. sagt, nicht jeder versteht Pferde zu bedienen, son-

dern derjenige, der die Pferdekunst *) versteht: nicht wahr? E. Ja. S. So liegt also in der Pferdekunst die Kunst Pferde zu bedienen. E. Ja. S. Es verstehet auch nicht jeder, Hunde zu warten und abzurichten, sondern nur der, welcher in der Kunst, Hunde abzurichten, erfahren ist. E. Ohne Zweifel. S. Und in der Kunst, Ochsen zu halten und zu warten, liegt das Geschick, Ochsen zu bedienen. E. Ja wohl. S. Die Heiligkeit hingegen und Gottesfürchtigkeit enthält also den Dienst der Götter, Eutyphron. Meinst du so? E. Ja. S. Alles, was man daher Dienst nennt, bewirkt dasselbe; nämlich etwas, das demjenigen, welches bedient wird, zum Guten oder zum Vortheil gereicht: wie du ja siehest, daß die Pferde, die durch die Kunst ihrer Wartung bedient werden, Vortheile erhalten, und vollkommner werden: scheinen sie dir das nicht? E. Ja, sie scheinen es mir. S. Und so die Hunde, durch die Kunst ihrer Wartung; so die Ochsen gleichfalls, und alles andere auf eben die Art: oder glaubst du, daß der Dienst demjenigen, welches bedient wird, zum Schaden gereiche? E. Beim Jupiter, das glaube ich nicht. S. Sondern zum Nutzen? E. Allerdings. S. Ist also die Heiligkeit, die ein Dienst der Gottheit ist, auch ein Vortheil für sie, und

macht

*) ἱππικὴ, ars equestris, Kunst des Reitwesens und was dazu gehört.

macht sie die Götter vollkommner? Und würdest du dieses eingestehen, daß, wenn du etwas heiliges thust, du einen der Götter dadurch vollkommner machtest? E. Beim Jupiter, nein. S. Auch ich glaube nicht, Eutyphron, daß du dieses sagen wollest: ich bin weit davon entfernt. Aber ich fragte dich eben deswegen, worin du den Dienst der Götter setzest, weil ich nicht glaubte, daß du einen solchen meintest. E. Und das ist gut, Sokrates, denn ich meine auch keinen solchen. S. Es sey: aber was enthielte denn nun die Heiligkeit für einen Dienst der Götter? E. Einen solchen, womit die Knechte ihre Herrn bedienen. S. Ich verstehe dich: er wäre also, wie es scheint, eine Art von handreichender Aufwartung oder Bedienung für die Götter. E. Allerdings.

S. Könntest du mir nun wohl sagen, wozu eigentlich die Aerzte sich ihrer handreichenden Kunst bedienen, um das Werk durch Handreichung derselben zu bewirken? nicht wahr, zur Bewirkung der Gesundheit? E. Ja. S. Wie ferner, zu welches Werks Ausführung wird die den Schiffsbauleuten handreichende Kunst handreichend? E. Offenbar, Sokrates, zum Schiffsbau. S. Und den Bauleuten, zum Bau eines Hauses? E. Ohne Zweifel. S. Sage mir denn, bester Mann, zu welches Werks Ausführung wäre der Dienst, wodurch wir den Göttern aufwarten, handreichend? Ohne Zweifel weißt du es, weil du von dir sagst, daß du un-

ter allen Menschen das Göttliche am besten verstündest. E. Und das sage ich mit Wahrheit, Sokrates. S. Nun so sage denn, beim Jupiter, welches ist wohl jenes allvortreffliche Werk, zu dessen Ausführung die Götter uns als handleistende Diener gebrauchen? E. Dieser Werke giebt es viele und vortreffliche, Sokrates. S. Ja, Freund, das gilt auch von den Heerführern; und doch würdest du die Summe davon sehr leicht dadurch angeben, daß sie im Kriege den Sieg bewirken; nicht wahr? E. Allerdings. S. Auch die Landleute, glaube ich, thun viele und rühmliche Werke; aber die Summe aller ihrer Arbeit ist doch Speise aus der Erde. E. Freilich. S. Was ist denn die Summe der Arbeit bei den vielen und vortrefflichen Werken, die die Götter bewirken? E. Ich habe dir kurz vorhin gesagt, Sokrates, daß es keine leichte Arbeit sey, dieses Alles nach seinem Verhältniß genau einzusehen. So viel aber sage ich dir schlechthin, wenn jemand zu reden und zu thun verstehet, was den Göttern lieb und angenehm ist; indem er nämlich zu ihnen betet und Opfer bringt, so sind dieses Dinge, die heilig sind. Und solche Heiligkeiten erhalten sowohl eines jeden Haus, als auch das gemeinschaftliche Wohl der Städte? das Gegentheil aber von solchen Dingen, die den Göttern angenehm sind, begreift das Irreligiöse, welches auch alles umkehrt und zu Grunde richtet.

S. Du hättest mir, Eutyphron, wenn es dir gefallen hätte, die Hauptsache dessen, warum ich dich fragte, viel kürzer sagen können. Aber du zeigest dich offenbar als einen Mann, der mich zu belehren nicht gerade zu bereit ist. Denn noch eben, da du in dieser Sache begriffen warest, wichest du ab; hättest du mir auf meine Frage geantwortet, so hätte ich vielleicht schon längst die Natur der Heiligkeit von dir gelernt. Nun aber — denn es kann nicht anders seyn, als daß der Fragende dem Gefragten folgt, wohin er nur führt, — was nennst du denn endlich heilig und Heiligkeit? nicht wahr, eine gewisse Wissenschaft zu opfern und zu beten? E. Ja. S. Ist Opfern nicht so viel, als den Göttern Geschenke bringen; und beten, von den Göttern bitten? E. Ja wohl, Sokrates. S. So würde denn nach dieser Erklärung die Heiligkeit so viel seyn, als eine Wissenschaft, die Götter zu bitten und ihnen zu geben. E. Vortrefflich, Sokrates, hast du verstanden, was ich sagte. S. Das kommt daher, Freund, weil ich lüstern nach deiner Weisheit bin, und meine Aufmerksamkeit darauf lenke. Es soll mir daher kein Wort von dem, was du etwa sagst, entfallen. Aber sage mir, worin diese Dienstleistung an die Götter bestehet. Setzest du sie darin, daß man sie bittet und ihnen schenkt? E. Ja.

S. Allein richtig bitten, wäre das nicht so viel, als dasjenige von ihnen erbitten, dessen

wir

wir bedürfen? E. Was anders? S. Und eben so, richtig geben, fodert das nicht, daß wir ihnen eben dasjenige wiederum schenken, dessen sie bedürftig sind. Denn es zeigte doch von gar keiner guten Einsicht, wenn man einem das zum Geschenk bringen wollte, was er gar nicht braucht. E. Du redest wahr, Sokrates. S. Die Heiligkeit, Eutyphron, wäre also ein gewisses Handlungsgewerbe zwischen Göttern und Menschen. E. Sie mag ein Handlungsgewerbe seyn, wenn dir dieser Name so gefällt. S. Aber er gefällt mir auch nicht, wenn die Sache nicht wahr ist. So sage mir denn, was für einen Vortheil erhalten die Götter durch die Geschenke, die sie von uns empfangen? Denn das, was sie schenken, ist, wie ein jeder weiß, uns vortheilhaft; wir haben nämlich gar kein Gut, welches sie uns nicht schenkten. Aber was für einen Vortheil bringt ihnen das, was sie von uns erhalten? Uebervortheilen wir sie bei diesem Handel so sehr, daß wir alle Güter von ihnen empfangen, sie aber von uns nichts? E. Aber glaubst du denn, Sokrates, daß die Götter von dem, was wir ihnen zum Geschenk bringen, Vortheile erhielten? S. Allein was wären denn die Geschenke endlich, Eutyphron, die die Götter von uns erhalten? E. Kannst du dir etwas anderes vorstellen, als Verehrung, Ehrfurcht, und, wie ich kurz vorhin sagte, Dank? S. So ist denn das Heilige, Eutyphron, dasjenige, was

was ihnen angenehm ist durch Dank, nicht aber etwas den Göttern vortheilhaftes oder liebes. E. Lieb ist es ihnen, glaube ich, mehr als alles. S. Also ist das Heilige, wie es scheint, abermals was den Göttern lieb ist. E. Vor allen Dingen.

S. Wirst du dich also bei solchen Reden wohl wundern können, wenn das, was du sagst, nicht Stand hält, sondern wandelt, und wirst du mich beschuldigen, daß ich als ein zweiter Dädalus deine Reden so wandelnd machte, da du selbst viel künstlicher als Dädalus bist, und sie im Kreise herum treibst? Merkst du nicht, daß unsere Rede im Kreise herum ziehet, und wieder auf denselben Punkt zurückkommt? Du erinnerst dich ja wohl, daß uns vorhin das Heilige und das Gottgeliebte nicht dasselbe zu seyn schien, sondern das Eine vom Andern verschieden: oder erinnerst du dich dessen nicht mehr? E. Ja doch. S. Bist du dir denn nicht bewußt, daß du das Heilige eben das nanntest, was den Göttern lieb ist? ist dieses aber, den Göttern lieb, nicht eben das, als Gottgeliebt, oder nicht? E. Allerdings. S. So haben wir denn entweder vorhin nicht richtig zugegeben; oder redeten wir oben gut, so ist unser jetziger Satz falsch. E. Es scheint.

S. Wir müssen also von neuen untersuchen, was heilig sey. Denn ehe ich dieses gelernt habe, werde ich mit Willen die Aufmerksam-

keit

keit nicht sinken lassen. Aber achte mich nicht zu schlecht, sondern sey auf alle Weise darauf bedacht, daß du mir nun vollkommen die Wahrheit sagst. Denn du weißt sie, wenn irgend ein Sterblicher. Auch darf ich dich, gleich dem Proteus, nicht eher frei lassen, bis du es gesagt hast. Denn wenn du nicht genau gewußt hättest, was heilig und was unheilig sey; so würdest du nie unternommen haben, für einen Tagelöhner einen alten Mann, der dein Vater ist, als einen Mörder gerichtlich zu verfolgen; sondern Furcht vor den Göttern und Schaam vor den Menschen würde dich abgehalten haben, eine Sache zu rügen, wobei du in Gefahr seyn kannst, sie wider das, was Recht ist, auszuführen. Nun aber bin ich versichert, daß du genau einzusehen glaubst, was heilig sey, und was nicht. So sage mir denn, bester Eutyphron, was du für heilig hältst, und enthalte mir es nicht vor. E. Auf ein ander Mal, Sokrates, denn jetzt eile ich wohin, und meine Zeit ist, daß ich gehe. S. Was machst du, Freund? Du benimst mir durch dein Weggehen eine große Hofnung, die ich hegte, von dir zu lernen, was heilig sey, und was nicht, und mich dadurch von der Anklage des Melitus loszumachen, daß ich ihm zeigte, ich wäre nun durch den Eutyphron in göttlichen Dingen schon weise geworden; und werde nicht ferner so unbedachtsam davon reden, noch neue Erdichtungen darin machen: und so denn mein übriges Leben besser führen.

Erster

Hippias.

Erster Hippias, oder vom Schönen.

Sokrates.
Hippias, ein Sophist.

S. Du schöner und weiser Hippias, wie bist du nach so langer Zeit einmal nach Athen gekommen! H. Ich hatte keine Muße, Sokrates. Denn wenn Elis mit dieser oder jener Stadt Unterhandlungen hat, so wendet sie sich immer unter den Bürgern vorzüglich an mich, und wählt mich zu ihrem Gesandten, weil sie mich für den Geschicktesten hält, die Sachen zu beur-

theilen, und die Nachrichten, die jede der Städte ihr sagen lässet, zu hinterbringen. Ich bin daher oft so wohl zu andern Städten gesandt, als auch besonders sehr häufig nach Lacedämon, um mannigfaltiger uud sehr wichtiger Geschäfte willen. Das ist die Ursache, warum du frägst, daß ich nicht häufig in diese Gegend komme. S. Das heißt doch in der That, Hippias, ein weiser und vollendeter Mann seyn. Denn du bist so wohl geschickt zu Privatgeschäften, indem du jungen Leuten Vortheile verschaffest, die viel mehr werth sind, als das viele Geld, was du von ihnen dafür empfängst; als du auch im Stande bist, durch öffentliche Angelegenheiten dich um deine Vaterstadt verdient zu machen, wie ein Mann thun muß, der nicht nur ohne Verachtung zu leben, sondern auch bei den Meisten Ruhm zu erlangen wünscht.

Allein, Hippias, woher mag es doch wohl kommen, daß jene Alten, deren Namen wegen der Weisheit so berühmt sind, Pittakus und Bias und der milesische Thales und seine Nachfolger, und alle, die bis auf den Anaxagoras aufgestanden sind, entweder alle, oder doch die meisten derselben, keinen Theil an öffentlichen Geschäften genommen haben? H. Woher, glaubst du, anders, Sokrates, als wegen ihres Unvermögens, und weil sie nicht fähig waren, zu der Klugheit zu gelangen, die zu beiderlei Geschäften,

so

so wohl in öffentlichen, als Privatsachen, erfodert wird? S. Beim Jupiter, sollen wir also annehmen, daß, so wie die übrigen Künste fortgehend gewachsen, und die alten Künstler gegen die jetzigen höchst unvollkommen sind; so auch eure, der Sophisten, Kunst vollkommner geworden sey, und daß diejenigen, die sich unter den Alten der Weisheit beflissen haben, von euch sehr weit übertroffen werden? H. Ja, du redest vollkommen richtig.

S. Wenn also, Hippias, Bias jetzt von neuen unter uns lebte, so müßte er uns wohl sehr lächerlich vorkommen, wie auch die Bildhauer unserer Zeit sagen, daß Dädalus, wenn er jetzt solche Werke machte, denen er seinen Ruhm zu danken hat, höchst verlacht werden würde. H. Es verhält sich, Sokrates, just so, wie du sagst. Doch pflege ich die Alten, und die vor uns gelebt haben, vor allen andern, und stärker zu loben, als die jetzt leben, indem ich zwar wegen der Neidsucht der Lebenden besorgt bin, aber den Zorn der Entschlafenen auch fürchte. S. Dieses Bedenken, und diese Gesinnung, Hippias, gefällt mir sehr wohl. Ich kann dir auch bezeugen, daß du wahr redest: denn in der That ist eure Kunst an Vollkommenheit gewachsen, weil ihr eben so gut öffentliche, als besondere Geschäfte, treiben könnt. Der Sophist Gorgias aus Leontium ist z. B. unter dem

Namen eines öffentlichen Gesandten seiner Stadt hier angekommen, als der geschickteste Mann unter den Leontinern zur Ausführung der Staatssachen. Er hat sich so wohl bei dem Volke den Namen des vortrefflichsten Redners erworben; als auch durch besondere Disputationen und Umgang mit jungen Leuten viel Geld zusammen gebracht, das ihm diese Stadt geschenkt hat. Selbst unser Freund Prodikus, wenn du ein anderes Beispiel willst, ist oft als Gesandter nach mehreren Städten gegangen, und noch neulich kam er in öffentlichen Geschäften aus der Insel Keos hieher, und redete sowohl öffentlich im Rath mit vielem Ruhme, als er auch besondern Unterricht gab, und Umgang mit jungen Leuten hielt, wodurch er sich eine erstaunende Menge Geldes erworben hat.

Hingegen wollte nicht einer unter jenen Alten Geld zum Lohne nehmen, noch seine Weisheit vor allerlei Menschen zur Schau stellen; so einfältig waren sie, und so wenig wußten sie, welch eine schätzbare Sache das Geld sey. Aber jeder dieser beiden Sophisten hat mehr Geld aus der Weisheit gemacht, als jeder andere Künstler durch irgend eine Kunst. Und noch früher, als sie, hat Protagoras eben das gethan. H. Du weißt noch eben nichts Vortreffliches, Sokrates, über diese Sache. Denn wäre es dir bekannt, wie vieles Geld ich mir erworben habe,

du würdest dich wundern. Ich übergehe vieles; als ich aber einst nach Sicilien kam, und Protagoras daselbst sich aufhielt, und in gutem Ruhme stand, auch schon ziemlich bejahrt war; so erwarb ich mir in sehr kurzer Zeit, ob ich gleich viel jünger, als er, war, doch mehr als hundert und funfzig Minen; ja aus der einzigen kleinen Gegend, Inykus, mehr als zwanzig Minen. Hiemit kam ich nach Hause, und schenkte es meinem Vater, so daß er mit den übrigen Bürgern sich bis zum höchsten Erstaunen wunderte. Ja ich glaube, daß ich fast mehr Geld gewonnen habe, als irgend zwei andere Sophisten zusammen genommen.

S. Du giebst einen schönen und großen Beweis, Hippias, von deiner eigenen, und von der Weisheit der jetzt lebenden Männer, und von der Größe ihres Vorzuges vor den Alten. Denn nach dem, was du sagst, sind jene Vorgänger um die Zeit des Anaxagoras sehr unwissend gewesen. Anaxagoras soll, wie man erzählt, ganz das Gegentheil von uns erfahren haben. Denn, da ihm ein großes Vermögen hinterlassen war, so achtete er es gar nicht, sondern ließ es gänzlich verlohren gehen: so unbesonnen sophistisirte der Mann. Auf die Art erzählt man auch noch von verschiedenen andern unter den Alten andere dergleichen Dinge. Hiedurch scheinst du mir also einen schönen Beweis

zu geben, wie große Vorzüge die jetzigen Sophisten vor den Alten in Absicht der Weisheit haben. Auch kommen die meisten darin überein, „daß der Weise vor allen Dingen für sich selbst weise seyn müsse:“ dieses kommt aber ganz darauf hinaus, daß so viel Geld, als möglich, gewonnen werde. Und hiemit genug von der Sache.

Allein sage mir doch, welche unter den Städten, zu denen du gekommen bist, hat dir selbst das meiste Geld eingebracht? nicht wahr, Lacedämon, wohin du auch zum öftesten gekommen bist? H. Beim Jupiter, gar nicht, Sokrates. S. Wie sagst du? doch wohl nicht das wenigste? H. Ich habe ganz und gar kein Geld jemals daselbst erhalten. S. Du redest ebentheuerlich, Hippias, und höchst wunderbar. So sage mir denn, ist deine Weisheit nicht fähig, diejenigen, welche die Gemeinschaft derselben suchen, und sich darin unterrichten lassen, zur Tugend besser zu machen? H. Um vieles, Sokrates. S. Und du vermochtest also, die Jünglinge von Inykus zu bessern, nicht aber die spartanischen? H. Dazu fehlte vieles. S. So wünschen denn die Sicilianer vielleicht besser zu werden, die Lacedämonier hingegen nicht. H. Allerdings auch die Lacedämonier, Sokrates. S. Flohen sie denn aus Geldmangel vor deinem Umgange. S. Das nicht; denn, es fehlt ihnen nicht.

S. Woher käme es denn wohl, daß, da sie doch Besserung wünschen, und Geld haben, und du im Stande bist, dazu die wichtigsten Vortheile zu verschaffen, sie dich nicht mit Geld überladen wieder von sich geschickt haben? etwa daher, weil die Lacedämonier selbst besser, als du, ihre Kinder zu unterrichten vermögen? sollen wir das so annehmen, und giebst du deinen Beifall? H. Auf gar keine Weise. S. Warum konntest du denn die Jünglinge zu Lacedämon nicht dahin bewegen, daß sie durch deinen Umgang zur Tugend vollkommener würden, als durch den Umgang der Ihrigen? ließen sich etwa ihre Väter nicht von dir überreden, daß, wenn sie nur einige Sorge für ihre Kinder tragen wollten, deine Unterweisung ihnen nothwendiger wäre, als daß sie sich derselben selbst annähmen? Sie waren doch wohl nicht neidisch darauf, daß ihre Söhne die besten Leute würden? H. Neidisch, glaube ich zwar nicht. S. Lacedämon hat ja auch gute Gesetze. H. Allerdings. S. In wohl policirten Städten aber wird ja die Tugend für das Köstlichste gehalten. H. Freilich. S. Und du verstehst unter allen Menschen am besten, dieselbe einem andern beizubringen. H. Ja sehr, Sokrates. S. Wenn nun jemand die Pferdekunst am besten verstünde, würde man ihn denn in Thessalien nicht höher schätzen, als irgendwo in Griechenland, und würde er nicht sehr vieles Geld bekommen? und so auch an jedem andern

Orte, wo man diese Sache stark treibt? H. Wahrscheinlich. S. Soll nun derjenige, welcher den schätzbarsten Unterricht zur Tugend geben kann, zu Lacedämon nicht am meisten geehrt werden, und das meiste Geld gewinnen können, wenn er Lust hat, und so in jeder andern der griechischen Städte, wenn sie durch gute Gesetze policirt ist? oder glaubst du, Freund, daß dieses vielmehr in Sicilien und Jnykus geschehe? Sollen wir dir dieses zu glauben, Hippias! Denn glauben müssen wir es wohl, wenn du es befiehlst.

H. Es ist aber, Sokrates, bei den Lacedämoniern nicht Gebrauch, die Gesetze zu ändern, oder die Kinder anders anzuweisen, als die väterliche Gewohnheit es mit sich bringt. S. Wie sagst du? es ist nicht Gebrauch bei den Lacedämoniern, recht zu handeln, sondern Fehler zu begehen? H. Das wollte ich eben nicht sagen, Sokrates. S. Handelten sie denn nicht richtig, wenn sie ihre Jugend vielmehr gut, als schlecht, unterweisen ließen? H. Ja richtig: allein die Gesetze erlauben ihnen nicht, von einer fremden Erziehungsart Gebrauch zu machen. Sonst kannst du leicht denken, daß, wenn irgend jemand für Unterweisungen daselbst je Geld bekommen hätte, ich am meisten unter allen bekommen haben würde. Es ist ihre Freude, wenn sie mich

hören, und sie loben mich sehr: Allein, wie ich sage, es ist wider das Gesetz.

S. Gesetz, Hippias, nennst du das Schaden oder Vortheil einer Stadt? H. Des Vortheils wegen, glaube ich, wird es gegeben; zuweilen aber schadet es auch, wenn nämlich das gegebene Gesetz nichts taugt. S. Wie das? geben die Gesetzgeber das Gesetz dem Staate nicht als das größte Gut? und ist eine ordentliche Regierung desselben ohne Gesetze nicht unmöglich? H. Du redest wahr. S. Wenn nun diejenigen, welche Gesetze zu geben versuchen, das Gute verfehlen, verfehlen sie denn nicht das Gesetzmäßige (Legitime) und dasjenige, was Gesetz ist, selbst? wie meinst du? H. Wenn man die Sache genau nimt, Sokrates, so verhält es sich so. Doch pflegen die Menschen es nicht so zu nennen. S. Welche, Hippias? die Kenner oder die Nichtkenner. H. Der Haufe. S. Besteht denn der Haufe aus solchen, die das Wahre kennen? H. Gewiß nicht. S. Aber diese Kenner glauben doch wohl, daß das Nützlichere in der That für alle Menschen gesetzmäßiger sey, als das weniger Nützliche: giebst du dieses zu? H. Ja, ich gebe zu, daß sie dieses wirklich thun. S. Ist es denn, und verhält es sich auch wirklich so, wie diese Kenner glauben? H. Ohne allen Zweifel. S. So ist es denn, deiner Rede zu folge, für die Lacedämonier vortheilhafter, nach deiner

Unterweisungsart, ob sie ihnen gleich fremd ist, unterrichtet zu werden, als nach ihrer einheimischen. H. Und daran rede ich wahr. S. Bekennest du auch, daß das Nützlichere das Gesetzmäßigere sey, nimst du auch das an, Hippias? H. Das sagte ich ja. S. Es ist also nach deiner Erklärung gesetzmäßiger für die Jünglinge der Lacedämonier, daß sie sich vom Hippias unterweisen lassen, und weniger gesetzmäßig, daß ihre Väter dieses thun, wenn sie anders wirklich grösern Nutzen von dir haben können. H. Grösern Nutzen werden sie allerdings haben, Sokrates. S. Die Lacedämonier handeln also gesetzwidrig, daß sie dir nicht Gold geben, und dir ihre Söhne anvertrauen. H. Das meine ich auch: du scheinst ja selbst für mich zu reden, und so darf ich dir nicht widersprechen. S. So finden wir denn, mein Freund, daß die Lacedämonier, sie, die sonst für die größten Verehrer des Gesetzmäßigen gehalten werden, ganz wider allen Zweck des Gesetzes handeln, und das in Absicht der wichtigsten Dinge.

Aber, bei den Göttern, Hippias, über welche Dinge loben sie dich denn, und was hören sie mit solchem Vergnügen von dir? offenbar wohl die Dinge, die du so vortrefflich weißt, wie keiner; was nämlich die Bewegungen der Gestirne, und die himmlischen Revolutionen betrift, nicht wahr? H. O dergleichen vertragen

sie

sie ganz und gar nicht. S. Aber etwas geometrisches von dir zu hören, macht ihnen das Vergnügen? H. Im geringsten nicht; denn viele von ihnen können, so zu sagen, nicht einmal zählen. S. So fehlt denn sehr vieles, daß sie deine arithmetischen Demonstrationen annehmen sollten. H. Ja wohl vieles, so wahr Jupiter lebt. S. Aber jene Dinge werden es wohl seyn, die auch kein Mensch so genau, als du, zu unterscheiden und zu bestimmen vermag, was den Gehalt der Buchstaben und Silben, was Harmonien und Rhythmen betrift? H. Von was für Harmonien und Buchstaben redest du, theurer Mann? S. Ei so sage du mir denn selbst, was sie so gerne von dir hören, und warum sie dich so loben, da ich es doch nicht errathen kann. H. Das Liebste, Sokrates, was sie hören, sind Genealogien der Helden und berühmter Männer, die älteste Geschichte der Wohnplätze, die Art, wie die Städte ursprünglich erbauet sind; mit einem Worte, alle Alterthümer: daher ich denn um ihrentwillen auch selbst alle diese Dinge habe lernen, und mit Fleiß studiren müssen. S. Beim Jupiter, Hippias, es ist ein Glück für dich, daß die Lacedämonier kein Vergnügen daran finden, wenn ihnen jemand alle unsere Archonten vom Solon an hernennen wollte; denn sonst würdest du Mühe haben, diese Namen alle auswendig zu lernen. H. Warum das, Sokrates? wenn ich funfzig Namen nur einmal gehört habe, so

kann

kann ich sie gleich wieder hersagen. S. Es ist wahr. Ich dachte nur eben nicht daran, daß du ein so schönes Gedächtniß hast. Daher merke ich wohl, daß die Lacedämonier mit Recht solche Freude an dir haben, da du so vieles weißt, und daß sie sich zu dir gesellen, wie die Kinder zu den alten Müttern, um artige Geschichtchen von ihnen zu hören.

H. Und wahrhaftig, Sokrates, ich habe mir noch kürzlich daselbst große Ehre erworben, da ich ihnen die schönen Studien, denen ein Jüngling obliegen muß, der Reihe nach erklärte. Ich habe darüber nämlich ein sehr schönes Gespräch aufgesetzt, das sowohl andere sehr gute Eigenschaften hat, als auch in den schönsten Ausdrücken abgefaßt ist. Der Hauptinhalt liegt ohngefehr in folgenden Worten, womit sich dieses Gespräch anfängt. Nachdem Troja eingenommen war, frägt Neoptolemus, nach dieser Erzählung, den Nestor, welches die schönen Bemühungen wären, wodurch ein Jüngling, wenn er sie mit allem Fleiß getrieben hätte, sich einen großen Namen machen könnte? Darauf beginnt Nestor an zu reden, und legt ihm sehr viele Uebungen vor, die alle sehr schön sind. Ich habe diese Unterredung daselbst vorgelesen, und werde sie, nebst vielen andern Sachen, die wohl verdienen gehört zu werden, über drei Tage auch hier, in der Schule des Phidostratus, vorlesen.

Denn

Denn Eudikus, der Sohn des Apemantus, hat mich darum ersucht. Aber ich möchte, daß auch du hinkämest, und auch andere mitbrächtest, die das, was sie vorlesen hören, zu beurtheilen im Stande wären. S. Das soll geschehen, Hippias, wenn Gott will.

Doch jetzt gieb mir eine kleine Antwort über diese Sache. Denn du hast mich recht zum Glück darauf geführt. Neulich, o bester Mann, hat mich nämlich jemand durch gewisse Reden ganz verlegen gemacht. Dieser tadelte einige Dinge, als häßlich; und rühmte andere, als schön. Er fragte mich ohngefähr so, und zwar mit vielem Hohne. Woher weißt du wohl, Sokrates, welche Dinge schön, und welche häßlich sind! Könntest du mir wohl sagen, worin das Schöne bestehet? Hier wurde ich nun wegen meiner Ungeschicktheit verlegen, und wußte gar nicht, wie ich ihm auf eine treffende Art antworten sollte. Ich gieng also aus seiner Gesellschaft weg, zürnte auf mich selbst, und schalt meine Unwissenheit sehr, und verhieß, daß ich den ersten, den ich von euch Weisen antreffen würde, hören und mich unterrichten lassen wollte, und, nachdem ich mich genug vorbereitet hätte, wieder zu jenem gehen wollte, der mich gefragt hatte, um den Dispüt von neuen anzufangen.

Du kommst mir also, wie ich sage, jetzt recht zum Glück. Belehre mich denn vollständig über das Schöne, was es an und für sich wohl sey, und suche dich in deinen Antworten auf das genaueste über diese Sache zu erklären, damit ich nicht abermals, der Unwissenheit überwiesen, zum Gelächter werde. Denn du siehest dies ohne Zweifel sehr hell ein, und dies möchte ja nur wohl ein kleines Theilchen von den vielen Wissenschaften seyn, die du alle verstehest. H. Ach ja, Sokrates, beim Jupiter, nur ein kleines Theilchen, und, so zu sagen, der Rede fast nicht werth. S. Um so leichter werde ich es denn lernen, und Niemand soll mich forthin mehr der Unwissenheit überweisen. H. Gar Niemand: denn sonst thäte ich ein schlechtes und idiotisches Werk. S. Vortreffliche Worte, Hippias, so wahr Juno lebt, wenn wir den Mann fangen sollten! — Allein wird es dir nicht hinderlich seyn, wenn ich jenen nachahme, dich antworten lasse, und selbst entgegen rede, damit du mich um so schärfer üben kannst? Denn auf Einwürfe verstehe ich mich fast gut. Wenn es dir also gleichviel ist, so will ich dir Einwürfe machen, um die Sache desto stärker und fester zu fassen. H. Mache sie immerhin: denn gewiß, wie ich sagte, die Frage ist von keinem Gewicht. Vielmehr will ich dich auch noch viel schwerere Fragen, als diese ist, beantworten lehren; so daß kein Mensch dich zu widerlegen im Stande seyn soll. S. O

wie

wie ausnehmend trefflich sprichst du! Wohlan denn, weil auch du es willst, so will ich die Person jenes aufs beste annehmen, und Fragen an dich versuchen.

Wenn du jenem nun diesen Discours vorlesest, den du, wie du sagst, über die schönen Uebungen aufgesetzt hast, so würde er, nachdem er ihn angehört, und du zu reden aufgehört hättest, dich vor allen Dingen über nichts anders fragen, als über das Schöne. Denn das ist so seine Art. Er würde zu dir sagen, o Fremdling aus Elis, sind die gerechten Menschen nicht durch Gerechtigkeit gerecht? Auf diese Frage antworte nun, Hippias, als wenn jener sie dir vorlegte. H. Ich antworte, daß sie es durch Gerechtigkeit sind. S. Ist also die Gerechtigkeit nicht etwas wirkliches. H. Ja sehr. S. Und sind nicht eben so auch die Weisen durch Weisheit weise? und durch das Gute alle guten Dinge gut? H. Wie anders? S. Diese Dinge sind also wirklich etwas; denn ein Nichts werden sie wohl nicht seyn. H. Sie sind allerdings etwas. S. Sind nicht auch alle schönen Dinge durch das Schöne schön? H. Ja wohl durch das Schöne. S. Und dieses ist etwas wirkliches. H. Das ist es: aber wo soll das hinaus?

S. So sage mir denn, o Fremdling, wird er fortfahren, was ist dieses Schöne? H. Wer

diese Frage thut, Sokrates, will der wohl etwas anders lernen, als was schön sey? S. Ich glaube nicht, Hippias, daß er das wolle, sondern, was das Schöne sey. H. Wodurch ist dieses denn von jenem unterschieden? S. Du meinst, es sey kein Unterschied da? H. Gar kein Unterschied. S. Doch du verstehest dieses ohne Zweifel besser. Indessen merke doch wohl auf, bester Mann: er frägt dich nicht, was schön sey; sondern was das Schöne sey. H. Ich begreife es, geliebter Freund, und will ihm die Frage, was das Schöne sey, beantworten, und ich werde nie widerlegt werden können. So wisse denn, Sokrates, wenn wir anders die Wahrheit sagen sollen, daß das Schöne eine schöne Jungfrau sey.

S. Beim göttlichen Hunde *), Hippias, das war eine schöne und glänzende Antwort. Wenn ich diese Antwort wieder gebe, werde ich denn auf die Frage richtig geantwortet haben? und nicht widerlegt werden können? H. Wie wolltest du widerlegt werden können, Sokrates, da alle Menschen dieses glauben, und alle, die dich hören, dir das Zeugniß geben werden, daß deine Antwort richtig sey? S. Es sey denn, wie ich sehr wünsche! Laß mich indessen, Hippias, das, was du eben sagtest, bei mir selbst wiederhohlen. Er wird mich ohngefehr so fragen. Wohlan,

Sokra-

*) Anubis, eine egyptische Gottheit.

Sokrates, antworte mir: alle diese Dinge, die du schön nennst, wären die nicht dadurch schön, wenn das Schöne etwas an und für sich selbst ist? Ich werde ihm aber antworten, daß die schöne Jungfrau *) dieses Schöne sey, wodurch alles andere schön ist. H. Meinst du denn, daß er noch weiter versuchen werde, dich zu überweisen, daß das nichts Schönes sey, was du schön nennst? oder wenn er es versuchte, sich nicht lächerlich machen werde? S. Ich weiß sehr wohl, theurer Mann, daß er es versuchen werde: ob er sich aber lächerlich machen werde durch seinen Versuch, wird die Sache selbst lehren. Indessen will ich dir anzeigen, was er mir sagen wird. H. Zeige es an.

S. Wie süß bist du doch, Sokrates, wird er sagen! ist ein schönes weibliches Pferd nicht etwas schönes, dem ja selbst Apoll durch ein Orakel **) Lob ertheilt hat? Was sollen wir ant-

---

*) Man kann für ει παρθενος καλη, η παρθενος καλη lesen, welches in der französischen Uebers. dieses Dialogs geschiehet, und welches auch leichter ist. Indessen kann man das ει παρθενος καλη auch erklären, wenn man nämlich auf das gleich vorhergehende siehet, wo es heißt: ει τι εστιν αυτο το καλον. Diesem würde nun ει παρθενος καλη entgegengesetzt.

**) In dem Orakelspruche an die Megarenser. S. Suidas bei υβρις u. Μεγαρεις.

antworten, Hippias? müssen wir nicht zugeben, daß ein schönes weibliches Pferd eine Schöne sey? denn wie dürften wir leugnen, daß das Schöne schön sey? H. Du hast Recht, Sokrates, und das Orakel des Gottes ist gleichfalls richtig; denn unter uns finden sich sehr schöne weibliche Pferde. S. Wohl! wie ferner? wird er fortfahren, eine schöne Leier, ist die nicht etwas schönes? wollen wir das zugeben, Hippias? H. Ja. S. Nach diesem wird der Mann weiter sagen, (denn das weiß ich fast gewiß, indem ich es aus seiner Art schließe,) wie, theuerster Mann, ist ein schöner Topf nicht etwas schönes? H. O Sokrates, was ist das für ein Mensch! wie rüde muß der seyn, daß er so niedrige Namen bei einer so würdigen Sache als Beispiele anzuführen sich nicht scheuet? S. Er ist nun einmal so, Hippias, gar kein ausgeschmückter und policirter Mann, sondern ganz gemein, der sich um nichts, als was wahr ist, bekümmert. Bei alle dem aber müssen wir dem Manne doch antworten, und ich will zuerst sagen, wie ich meine. Wenn ein Topf, von einem guten Töpfer gemacht, glatt und rund und wohl gebrandt wäre; wie man dergleichen sehr schöne Töpfe hat, die zwei Griffel haben, und sechs Maaß *) fassen, so müßte man, wenn die Frage einen solchen Topf beträfe, ihn allerdings schön nennen.

Denn

*) Congios, wovon jeder sechs Sextarien hält.

Denn wie könnten wir sagen, daß das, was schön ist, nicht schön sey? H. Das könnten wir auch gar nicht, Sokrates. S. Also ein schöner Topf, wird er weiter sagen, ist auch etwas schönes, nicht wahr? antworte. H. Doch ja, Sokrates, ich glaube es verhält sich allerdings so. Auch dieses Gefäß ist schön, wenn es schön bereitet ist. Allein alles dergleichen verdient, in Vergleichung mit einem schönen weiblichen Pferde, mit einer schönen Jungfrau, und allen andern Schönheiten dieser Art gar nicht für etwas gehalten zu werden, das schön ist.

S. Gut! Ich sehe nun wohl, Hippias, wie wir demjenigen antworten müssen, der solche Fragen an uns thut. Weißt du denn das nicht, o Mensch, werden wir zu ihm sagen, wie sehr wahr der Ausspruch des Heraklits ist, daß der schönste der Affen häßlich sey, sobald er mit einem andern Geschlechte verglichen wird? und eben so ist der schönste der Töpfe, in Vergleichung mit dem Geschlechte der Jungfrauen häßlich, wie Hippias, der Weise, sagt. Nicht so, Hippias? H. Du hast allerdings recht geantwortet, Sokrates. S. Indessen höre: denn ich weiß gewiß, daß er einwenden wird: Wie aber, Sokrates, wenn jemand das Geschlecht der Jungfrauen mit dem Geschlechte der Götter vergleicht, wird jenes alsdenn mit dem Töpfer nicht einerlei Schicksal haben; wird nicht die schönste Jung-

frau häßlich scheinen? und sagt nicht auch der Ausspruch Heraklits, den du anführst, eben dasselbe, daß der Weiseste der Menschen gegen Gott als ein Affe erscheine, sowohl in Absicht der Weisheit, als der Schönheit, als aller übrigen Eigenschaften? wollen wir also eingestehen, Hippias, daß die schönste Jungfrau gegen das Geschlecht der Götter häßlich sey? H. Wie könnte jemand diesem widersprechen, Sokrates?

S. Wenn wir ihm dieses nun zugeben, so wird er lachen und sagen, o Sokrates, weißt du auch, warum du gefragt bist? Gefragt wurde ich, wird meine Antwort seyn, was das Schöne an und für sich wohl sey? Nachdem du also, wird er fortfahren, um das Schöne befragt bist, antwortest du mit etwas, das, deinem eigenen Geständnisse nach, nicht mehr schön, als häßlich ist. Soll ich nun sagen, es hat Schein: oder, Freund, was riethest du mir zu antworten? H. Ich eben dieses. S. Er wird also auch mit Recht sagen können, daß das menschliche Geschlecht in Vergleichung mit den Göttern nicht schön sey. Wenn ich dich anfangs gefragt hätte, wird er weiter gehen, was schön und häßlich zugleich sey; und du hättest mir alsdenn die jetzige Antwort gegeben, würdest du denn nicht richtig geantwortet haben? Scheint es dir aber auch jetzt noch, daß das an und für sich selbst Schöne, wodurch alles andere seinen Schmuck

erhält,

erhält, und als schön erscheint, sobald es mit dem Ideal desselben Gemeinschaft bekommt, eine Jungfrau, oder ein Pferd, oder eine Leier sey?

H. Nun, Sokrates, wenn er das sucht, so ist nichts leichter, als ihm auf die Frage zu antworten, was das für ein Schönes sey, wodurch alle andere Dinge geschmückt werden, und durch dessen Gemeinschaft sie als schön erscheinen. Dieser Mensch ist also gewiß sehr einfältig, und fasset gar nichts von schönen Sachen. Denn wenn du ihm antwortest, das Schöne, wonach du frägst, ist nichts anders, als das Gold, so wird er am Ende seyn, und dich nicht weiter zu widerlegen Lust haben. Denn wir wissen ja alle, daß, wo dieses nur hinzukommt, jede Sache, wenn sie vorhin gleich häßlich schien, dadurch schön werde, nachdem sie durch das Gold geschmückt ist. S. O Hippias, du kennst den Mann noch nicht, wie viele Mühe er macht, und mit welcher Schwierigkeit er etwas annimt! H. Wie das denn, Sokrates? Was richtig ausgesprochen ist, muß er doch nothwendig annehmen; oder er wird lächerlich, wenn er sich weigert. S. Er wird aber gewiß, bester Mann, diese Antwort nicht nur verwerfen, sondern mich auch zum Spotte haben, und sagen, o Unbesonnener, hältst du den Phidias für einen schlechten Künstler? und ich werde ihm, wie ich glaube,

antworten, ganz und gar nicht. H. Daran wirst du recht thun, Sokrates. S. Recht freilich: indessen wird jener, sobald ich gestehe, daß Phidias ein vortrefflicher Künstler sey, mich weiter fragen: glaubst du denn, daß Phidias von dem, was du das Schöne nennst, gar keinen Begrif gehabt habe? und warum das denn? werde ich antworten. Darum, wird er fortfahren, weil er weder der Minerva Augen, noch ihr ganzes Angesicht, weder ihre Füße, noch Hände von Gold, sondern vielmehr von Elfenbein gemacht hat, da sie doch, wenn sie von Gold wären, deiner Behauptung nach, die höchste Schönheit haben würden? Offenbar hat er also diesen Fehler aus Unwissenheit begangen, weil er nicht wußte, daß das Gold eben dasjenige sey, was alle Dinge schön mache, sobald es irgend wozu kommt. Wenn er nun so redet, Hippias, was kann man ihm antworten? H. Sehr leicht ist ihm zu antworten: denn wir können ihm zugeben, daß der Künstler es recht gemacht habe: weil ja auch das Elfenbein, wie ich meine, schön ist. S. Warum hat er denn nicht, wird man weiter hören, auch die Pupillen der Augen von Elfenbein, sondern von Marmor gemacht, nachdem er einen Marmor gefunden hatte, der dem Elfenbein so viel als möglich gleich sahe? Sollen wir auch zugeben, Hippias, daß ein schöner Marmor etwas schönes sey? H. Freilich, wenn er Schicklichkeit hat. S. Und wenn er unschick-

schicklich ist, ihn alsdenn häßlich nennen, oder nicht? H. Allerdings, wenn er unschicklich ist.

S. Wie nun? wird er fortfahren, giebt das Gold und das Elfenbein, o du weiser Mann, nicht ein schönes Ansehen, wenn es sich zu den Dingen schickt? wenn das aber nicht, ein häßliches? Sollen wir hier nun leugnen, oder zugeben, er habe recht geredet? H. Dieses müssen wir ohne Zweifel zugeben, daß beides jede Sache schön mache, so bald es sich dazu paßt. S. Wenn jemand, wird er weiter sagen, den schönen Topf, von dem wir kurz vorher redeten, mit einem guten Hülsengerichte angefüllt, am Feuer kochen lassen will, schickt sich dabei ein Löffel von Gold besser zum Umrühren, oder einer von Feigenholz? H. O Himmel, was ist das für ein Mensch! Sokrates. Willst du mir nicht sagen, wer er ist? S. Du würdest ihn doch nicht kennen, wenn ich dir auch seinen Namen nennte. H. So viel sehe ich jetzt wenigstens, daß er ein unwissender Mensch ist. S. Er ist sehr fragsüchtig, Hippias, was wollen wir ihm indessen antworten? welcher von beiden Rührlöffeln soll sich für das Gericht der Hülsenfrüchte, und für den Topf, am besten schicken? nicht wahr, der von Feigenholz? denn dieser giebt erstlich der Speise einen angenehmern Geruch, und denn, lieber Freund, zerstößt er auch

nicht den Topf, das Hülsengericht fließt nicht heraus, das Feuer wird nicht ausgelöscht, und die Gäste verlieren kein herrliches Gericht. Der goldene hingegen möchte das alles thun: daher glaube ich, wir sagen immer, der Löffel von Feigenholz schicke sich hier besser, als der von Gold, wenn du nicht eine andere Meinung hast. H. Er schickt sich freilich besser, Sokrates.

Ich würde mich indessen mit einem Menschen, der solche Dinge frägt, gar nicht unterreden. S. Gut, lieber Freund: denn dir würde es auch unanständig seyn, deine Ohren mit solchen Worten anzufüllen, da du so köstlich bekleidet bist, und so zierliches Fußwerk trägst, dazu unter allen Griechen den Ruhm der Weisheit hast. Allein ich verliere nichts durch den Umgang mit diesem Menschen. Daher unterrichte mich zuvor, und antworte zu meinem Behuf. Denn wenn in der That der Löffel von Feigenholz schicklicher ist, als der von Gold; so muß er übrigens auch schöner seyn, wird dieser Mann sagen. H. Nachdem du einmal zugegeben hast, Sokrates, daß das Schickliche schöner sey, als das Unschickliche. S. Sollen wir es übrigens denn gelten lassen, daß der feigenhölzerne Löffel schöner sey, als der goldene. H. Soll ich dir sagen, Sokrates, wie du das Schöne erklären müssest, um des vielen Geredes dieses Menschen auf einmal überhoben zu werden? Von Herzen gern:

doch eher nicht, bis du mir gesagt hast, welchen unter beiden bisher besagten Rührlöffeln ich in meiner Antwort für den schicklichern und schönern erklären soll. H. Ei wenn du willst, so antworte ihm, daß der aus Feigenholz gemachte es sey. S. Jetzt sage mir nun, was du eben sagen wolltest. Denn nach dieser Antwort, nach welcher ich das Gold als das Schöne annehme, möchte, wie es scheint, das Gold um nichts schöner, als das Feigenholz erscheinen. Was würdest du aber nun für eine Erklärung geben von dem, was das Schöne sey?

H. Ich will es dir sagen. Du scheinst mir eine Antwort auf ein solches Schöne zu suchen, das niemals auf irgend eine Weise irgend einem Menschen häßlich vorkommt. S. Ja wohl, Hippias. Du verstehest mich nun recht gut. H. Höre dann. Wenn jemand auch hierauf noch etwas einwenden kann, so kannst du überzeugt seyn, daß ich gern gestehe, gar nichts mehr begreifen zu können *). S. Bei den Göttern, erkläre dich auf das geschwindeste. H. Ich behaupte also, daß zu allen Zeiten, bei jedem, und überall, der höchste Grad der Schönheit darin liege, wenn ein Mann Reichthümer hat, gesund ist, von den Griechen geehrt wird,

*) Offenbar ist wohl σκαῖειν statt σκαίνειν zu lesen.

so zum Alter gelangt, und, nachdem er seinen Eltern im Tode die anständigste Ehre des Leichenbegängnisses erwiesen hat, selbst von seinen Kindern auf eine würdige und herrliche Art beerdigt wird. S. Ei, ei, Hippias! wie bewunderns-werth, groß und deiner würdig ist diese Antwort! So wahr die Juno lebt, ich bin entzückt über dich; denn, wie es scheint, hilfst du mir mit dem besten Wohlwollen, so viel du nur kannst. Allein den Mann treffen wir noch nicht; vielmehr wird er, du kannst es glauben, jetzt unserer aufs höchste lachen. H. Das Lachen kann nur boshaft seyn, Sokrates. Denn wenn er hiegegen nichts zu sagen weiß, und dennoch lacht, so wird er sich selbst verlachen, und von allen, die zugegen sind, verlacht werden.

S. Vielleicht könnte es so kommen; vielleicht aber möchte er, so viel ich weissagen kann, nicht nur, mich zu verlachen, in Versuchung kommen; H. sondern was denn noch? S. Er wird, wenn er just einen Stab in der Hand hält, und ich nicht, so schnell ich kann, ihm entfliehe, sich brav über mich her machen. H. Wie sagst du? Ist dieser Mensch etwa dein Herr? und wird er nicht, wenn er das thäte, vor Gericht angeklagt, und nach Recht gestraft werden? oder beweist eure Stadt keine Gerechtigkeit, sondern läßt es geschehen, daß ein Bürger den andern ungerechter Weise schlägt? S. Auf keine

Weise läßt sie das. H. Wird er denn nicht zur Strafe gezogen werden, wenn er dich ungerechter Weise schlägt? S. Ich glaube nicht, Hippias; er schlüge mich nicht mit Unrecht, wenn ich ihm so antwortete, sondern mit Recht, wie ich glaube. H. Nun wenn dies denn deine Meinung ist, Sokrates, so glaube ich es auch.

S. Verlangst du nicht zu wissen, warum ich glaube, daß er mich mit Recht schlüge, wenn ich ihm eine solche Antwort gäbe? wirst du mich gleichfalls ungehört schlagen; oder meine Gründe vernehmen? H. Es wäre ja hart, Sokrates, wenn ich sie nicht vernähme: allein welche sind es denn? S. Ich will sie dir sagen, und zwar auf dieselbe Weise, wie bisher, indem ich seine Person annehme. Denn ich möchte nicht gern solche bittere und frappant furchtbare Reden wider dich hören lassen, wie er gegen mich aussprechen wird. Denn du kannst gewiß glauben, daß er so sagen wird. Sage mir doch, Sokrates, glaubst du wohl mit Unrecht Schläge empfangen zu haben, da du mir einen so unharmonischen Dithyramb (von Definition) vorgesungen hast, der mit der Frage so wenig zu thun hat? Wie denn? werde ich ihm sagen. Wie? wird es weiter heißen, kannst du dich gar nicht mehr erinnern, daß meine Frage an dich war, was das an und für sich selbst Schöne sey, das jede Sache, mit der es in Verbindung kommt,

schön macht? sey es ein Stein, ein Holz, ein Mensch, ein Gott, jedes Unternehmen, jede Wissenschaft? auf das an und für sich selbst Schöne, o Mensch, gehet meine Frage, was es sey. Und ich kann es dir nicht faßlicher machen, als wenn ich einen Stein, oder diesen Mühlstein, neben mir sitzend hätte, oder als wenn du weder Ohren, noch Gehirn hättest. Wenn ich nun so ganz betäubt, hierauf folgendes antwortete, würde es dir nicht mißfallen, Hippias? Aber Hippias hat mir ja gesagt, daß dieses das Schöne sey; und doch fragte ich ihn eben so, wie du mich jetzt frägst, nämlich, was für alle, und zu allen Zeiten, schön sey? Wie meinst du nun? Wirst du nicht böse werden, wenn ich ihm dieses sage? H. Ich weiß aber gewiß, Sokrates, daß das, was ich genannt habe, schön sey, und schön scheinen werde. S. Auch seyn werde (wird er sagen)? Denn das Schöne ist doch allezeit schön. H. Ohne Bedenken. S. War es das auch (wird er weiter fragen)? H. Es war es auch.

S. Hast du denn, wird er fortfahren, von dem eleischen Fremdlingen auch gehört, daß es für den Achill schön gewesen sey, nach allen seinen Vorfahren zum Grabe begleitet zu werden, und eben so für seinen Großvater Aeakus, und für die Götter selbst? H. Was soll dieser Mensch? zum Henker mit ihm! Solche Fragen, Sokrates,

es, sind von keiner guten Bedeutung. S. Wie nun? hat es nicht eine heillose Bedeutung, wenn jemand dergleichen Fragen macht, und man antwortet, daß es in der That so sey? H. Vielleicht. S. Vielleicht bist du nun eben dieser, wird er sagen, da du behauptest, daß es für jeden Menschen, und zu allen Zeiten, schön sey, von seinen Kindern begraben zu werden, und seine Eltern zu Grabe zu begleiten. Oder war nicht auch Herkules einer von den allen, und gehören alle, die wir eben genannt haben, nicht auch dazu? Von den Göttern habe ich dieses gar nicht behauptet. S. Auch nicht von den Helden, wie es scheint. H. Nein, von allen denen nicht, welche Söhne der Götter waren. S. Also von denen, die dieses nicht waren? H. Freilich. S. Es war also, deiner Rede zu Folge, wie es scheint, für die Helden, nämlich für den Tantalus, und Dardanus und Zethus, etwas schreckliches, unheiliges und häßliches; etwas schönes hingegen für den Pelops und die übrigen, die so sterblich gebohren sind. H. Mir scheint es. S. Dir scheint also nun etwas, wird er sagen, was du vorhin noch nicht sagtest; daß nämlich seine Vorfahren begraben und von seinen Abkömmlingen begraben werden, zuweilen, und für einige, häßlich sey; ja was noch mehr ist, daß eben dieses, wie es scheint, unmöglich für alle und jede schön werden und schön seyn könne. Dieses Schöne hat also gleiches Schicksal mit

den

den vorhin angeführten Arten des Schönen, der Jungfrau und dem Topfe, und ist auf eine sehr lächerliche Weise für einige schön, für andere häßlich. Bist du also auch heute noch nicht im Stande, Sokrates, die Frage, was das Schöne sey, zu beantworten? Diese und dergleichen Vorwürfe wird er mit Recht machen, wenn ich ihm solche Antworten gebe.

Von dieser Art, Hippias, ist fast die meiste Zeit seine Unterredung mit mir. Zuweilen aber, gleichsam als wenn er Mitleiden mit meiner Unwissenheit und Ungelehrigkeit hätte, legt er mir auch selbst durch Fragen dies oder jenes vor, um zu sehen, ob es mir schön scheint, oder auch über jede andere Sache, wonach er just frägt, und wovon just die Rede ist. H. Wie verstehest du das, Sokrates? S. Du sollst es hören. Unglücklicher Sokrates, sagt er, solche und dergleichen Antworten laß nicht mehr von dir hören, denn sie sind gar zu einfältig und zu leicht zu widerlegen; sondern betrachte, ob so etwas, wie dieses, dir schön scheint, welches wir auch vorhin schon berührt haben, als wir antworteten, daß das Gold schön sey bei den Dingen, für welche es sich schickt; häßlich hingegen, wo diese Schicklichkeit nicht ist. So auch bei allen übrigen Dingen, wozu dies Schickliche kommt. Betrachte also diese Schicklichkeit an und für sich

selbst,

selbst, und die Natur derselben, und siehe, ob sie vielleicht selbst das Schöne sey.

Ich pflege dergleichen vorgelegte Fälle nun immer zuzugeben, denn ich weiß weiter nichts darauf zu antworten. Scheint aber dir nun das Schickliche das Schöne zu seyn? H. Ja Allerdings, Sokrates. S. Wir wollen untersuchen, damit wir nicht auf irgend eine Art betrogen werden. H. Untersuchen müssen wir freilich. S. So siehe denn. Das Schickliche — nennen wir es nicht das, was bei allen und jeden Dingen, mit denen es sich vereinigt, macht, daß sie entweder schön scheinen, oder schön sind? oder keins von beiden? H. Ich glaube, eins von beiden. S. Macht nun das Schickliche, daß gewisse Sachen schön scheinen, z. B. wenn jemand eine Kleidung, oder ein Fußwerk wählt, das sich schickt, daß er dadurch auch ein schöneres Ansehen bekommt, wenn er gleich sonst lächerlich aussieht? Wenn nun aber das Schickliche macht, daß etwas schöner zu seyn scheint, als es ist, wäre denn das Schickliche vielleicht nicht ein täuschendes Ding in Absicht des Schönen, und also das gar nicht, was wir suchen, Hippias? Denn wir suchten ja eigentlich das, wodurch alle schöne Dinge schön sind: wie alle große Dinge durch das Ueberwiegende eigentlich groß sind. Denn dieses giebt allen Dingen ihre Größe, welche daher auch, wenn sie gleich nicht groß scheinen sollten,

ten, aber das Uebergewicht haben, groß seyn müssen. So möchten wir auch wissen, was wohl dasjenige Schöne sey, wodurch alle schöne Dinge schön werden, sie mögen übrigens den Schein der Schönheit haben, oder nicht. Denn das Schickliche wäre es nicht, weil dieses, deinen Reden zu Folge, macht, daß die Dinge schöner scheinen, als sie sind. Wir müssen hingegen zu bestimmen suchen, was das Schöne sey, das, wie ich eben gesagt habe, macht, daß die Dinge schön sind, sie mögen es scheinen, oder nicht scheinen. Denn eben dies ist es, was wir suchen, wenn wir das Schöne aufsuchen.

H. Allein das Schickliche, Sokrates, macht durch seine Gegenwart, daß die Dinge sowohl schön sind, als es auch scheinen. S. Es ist also unmöglich, daß die wesentlich schönen Dinge nicht schön scheinen sollten, sobald das, was den Schein giebt, zugegen ist. H. Unmöglich. S. Sollen wir also dieses annehmen, Hippias, daß alle wesentlich schöne Dinge, es mögen Gesetzmäßigkeiten oder Studien des Lebens seyn, zu allen Zeiten, und von allen Menschen, sowohl für wirklich schön gehalten werden, als es auch scheinen? oder ganz das Gegentheil, daß die wesentlich schönen Dinge nicht gekannt werden, und mehr als irgend etwas unter dem Zank' und Streite liegen, sowohl bei einzelnen Menschen ins besondere, als auch öffentlich bei ganzen Staaten?

H.

H. Ich glaube vielmehr das Letztere, Sokrates, daß es nicht gekannt werde. S. Das würde aber doch nicht, wenn das Schöne der Dinge auch als schön erschiene; es würde aber erscheinen, wenn das Schickliche das Schöne selbst wäre, und nicht nur machte, daß die Dinge schön wären, sondern auch schön schienen. Wenn daher das Schickliche das ist, welches macht, daß die Dinge schön sind, nicht aber, welches macht, daß sie schön scheinen; so wäre es eben das Schickliche, was wir suchen. Macht aber das Schickliche, daß die Dinge schön scheinen, so ist es nicht das Schöne, was wir suchen; denn dieses macht, daß die Dinge schön sind. Dieselbe Sache kann aber niemals machen, daß etwas zugleich die Wirklichkeit der Sache und den Schein der Sache hat, es betreffe dieses die Schönheit, oder sonst irgend etwas. Es scheint also, daß wir wählen müssen, welche von beiden Eigenschaften das Schickliche haben soll; entweder, daß es mache, daß die Dinge schön scheinen, oder, daß sie es sind. H. Daß die Dinge schön scheinen, glaube ich, Sokrates. S. O Himmel! nun entschlüpft uns auf einmal die Erkenntniß des Schönen, Hippias, was es nämlich sey, nachdem es uns nun vorkommt, daß das Schickliche etwas anderes sey, als das Schöne. H. Beim Jupiter, Sokrates, allerdings, und mir kommt dieses sehr sonderbar vor.

S. Allein, mein Freund, wir wollen es noch nicht so fahren lassen; denn ich hoffe noch immer, daß es uns klar werden soll, was das Schöne sey. H. O freilich, Sokrates: denn es ist gar nicht schwer, dieses zu finden. Ich bin nämlich überzeugt, daß, wenn ich mich ein wenig zur Seite entferne, und bei mir selbst nachdenke, ich es dir mit einer Genauigkeit, die alles übersteigt, möchte erklären können. S. O versprich nicht zu große Dinge, Hippias. Du siehest wohl, wie viele Mühe diese Untersuchung uns schon gemacht habe; damit das Schöne sich nicht ganz erzürne, und uns noch mehr fliehe. Doch ich rede ja nichtige Dinge. Ich denke also, du werdest es leicht finden, wenn du allein gehest. Allein ich bitte dich, bei den Göttern, suche es vor meinem Angesichte auf; oder, wenn es dir gefällt, suche es mit mir gemeinschaftlich, wie bisher. Und wenn wir es finden, so wird es unsere größte Freude seyn; wenn aber nicht, so werde ich, wie ich glaube, mich mit meinem Schicksale beruhigen müssen. Du aber wirst es noch leicht finden, wenn du erst weggegangen bist. Finden wir es aber jetzt, so sey versichert, daß ich dir dadurch nicht ferner lästig seyn werde, wenn ich bei dir nachfrage, was du für dich allein erfunden habest.

Nun siehe aber, ob dieses dir das Schöne zu seyn scheine. Ich sage nämlich, daß es sey —

Siehe aber ja zu, daß du genaue Aufmerksamkeit auf mich habest, damit ich nichts Unkluges rede. Uns sey also das Schöne, das, was nützlich ist. Bei diesen Worten aber habe ich dieses in Gedanken. Schöne Augen nennen wir nicht solche, die unfähig zu sehen sind, sondern die zum Sehen tüchtig sind: nicht wahr? H. Ohne Zweifel. S. Sagen wir nicht so auch von einem ganzen Leibe, daß er schön sey, wenn er nämlich tüchtig ist, sey es zum Lauf, oder zum Kampf? In eben dem Verhältnisse nennen wir alle lebende Geschöpfe, ein Pferd, einen Hahn, eine Wachtel schön; ferner alle Gefäße und Fahrzeuge zu Lande und zu Wasser, als Schiffe, dreirudrige Schiffe: alle Instrumente, so wohl in Absicht der Musik, als der übrigen Künste: ja auch, wenn du willst, die Professionen und Studien des Lebens und die Gesetze. Fast alle diese Dinge betrachten wir, wenn wir sie schön nennen, auf dieselbe Weise, jedes in Rücksicht auf das, was es durch seine Natur besitzt, oder durch die Hand des Künstlers bekommen hat, oder wie es gegründet worden ist. Wir nennen das Nützliche schön, so wohl in Absicht auf den Grund seiner Nützlichkeit, als im Verhältnisse dessen, dem es nützlich ist, als auch in Rücksicht auf die Zeit, da, und so lange, es nützlich ist: häßlich aber, was auf alle Weise unnützlich ist. Scheint dir dieses nicht auch so, Hippias? H. Mir, ja. S. Mit ganzem Recht

behaupten wir daher, daß das Nützliche mehr, als irgend etwas, schön sey. H. Offenbar mit Recht, Sokrates.

S. Ist nun nicht jede Sache, welche das auszuwirken im Stande ist, wozu sie Vermögen hat, eben dazu auch nützlich? Das Unvermögende aber unnützlich? H. Ja wohl. S. Vermögen ist also etwas schönes, Unvermögen aber, etwas häßliches. H. Ohne alles Bedenken. So wohl vieles andere, Sokrates, giebt der Richtigkeit dieser Erklärung Zeugniß, als auch besonders das Politische. Denn, so wohl in Staatssachen, als auch in seiner eigenen Stadt, vieles vermögen, ist das Schönste, was seyn kann; hingegen nichts vermögen, das Häßlichste unter allem, was häßlich ist. S. Du sprichst sehr gut. Ist darum, bei den Göttern, Hippias, nicht auch die Weisheit unter allen Dingen das Schönste; Unwissenheit aber, das Häßlichste? H. Warum sonst anders, Sokrates?

S. Ruhe eine Weile, lieber Freund. Wie fürchte ich mich vor dem, was wir nun wohl sagen! H. Was fürchtest du dich denn, Sokrates? Denn der Fortgang deiner Reden ist ja vortrefflich. S. Das wollte ich gern: aber bedenke einmal dieses mit mir: ob jemand wohl etwas thun könne, welches er weder kennt, noch

irgend

irgend ein Vermögen dazu hat? H. Auf keine Weise: denn wie sollte er das thun können, wozu er kein Vermögen hat? S. Diejenigen nun, welche sündigen und Böses thun, und zwar ohne ihren Willen, diese würden doch wohl nie dergleichen thun, wenn sie es nicht thun könnten, nicht wahr? H. Offenbar. S. Die aber etwas können, können es doch durch das Vermögen dazu; denn durch das Unvermögen wohl nie. H. Gewiß nicht. S. Alle und jede können also thun, was sie thun? H. Ohne Zweifel. S. Thun aber die Menschen, gleich von Jugend an, nicht vielmehr Böses als Gutes? und sündigen sie nicht unwillkürlich? H. Das ist wahr. S. Wie nun? sollen wir dieses Vermögen und diese Tüchtigkeiten, die sich als Tüchtigkeiten beweisen, etwas Böses zu thun, schön nennen? oder ist es weit davon entfernt? H. Weit, wie ich glaube, Sokrates. S. Das Vermögende und Tüchtige oder Nützliche, Hippias, ist für uns also nicht, wie es scheint, das Schöne. H. Nur alsdenn, Sokrates, wenn es zum Guten vermögend, und dazu nützlich oder tüchtig ist. S. Jenes verliert sich also, daß das Vermögende und das Tüchtige schlechthin etwas Schönes sey.

Aber war das unser Sinn, Hippias, den wir ausdrücken wollten, daß nur das Nützliche und Vermögende, etwas Gutes zu thun, das

Schöne sey? H. Ich glaube, ja. S. Ist dies aber das Vortheilhafte, oder nicht? H. Allerdings. S. Nun so sind denn alle schöne Leiber, alle schöne Gesetzmäßigkeiten, und alles, was wir bisher genannt haben, darum schön, weil alles das vortheilhaft ist. H. Das ist offenbar. S. Für uns, Hippias, scheint also das Schöne das Vortheilhafte zu seyn. H. Auf alle Weise, Sokrates. S. Aber das, was das Vortheilhafte wirkt, ist doch etwas gutes. H. Das ist es. S. Das Wirkende aber ist nichts anders, als das Verursachende, nicht wahr? H. Ja. Das Schöne ist also die Ursache des Guten. H. Die ist es. S. Die Ursache aber, Hippias, ist doch etwas anderes, als das, wovon die Ursache Ursache ist. Denn die Ursache kann doch nicht Ursache von der Ursache seyn. Siehe die Sache so an. Erkannten wir nicht, daß die Ursache etwas wirkendes sey? H. Ja wohl. S. Das also, was von dem Wirkenden hervorgebracht wird, ist nichts anders, als das Erzeugte, nicht aber das Erzeugende. H. Es ist wahr. S. Ist also das Gewirkte nicht etwas anders, als das Wirkende? H. Allerdings. S. Die Ursache ist also nicht die Ursache von der Ursache, sondern von dem, was durch die Ursache gewirkt wird. H. Ohne Zweifel. Wenn also das Schöne die Ursache von dem Guten wäre, so würde das Gute von dem Schönen hervorgebracht: und eben darum stre-

ben wir, wie es scheint, mit solchem Fleiße nach Klugheit und Verstand und allen übrigen schönen Dingen, weil ihr Geschöpf und Erzeugter, das Gute nämlich, strebenswerth ist. Daraus erhellet nun, wie es scheint, daß das Schöne gleichsam ein Vater des Guten sey. H. Ja wohl, Sokrates, du redest sehr schön.

S. Ist das denn auch schön, daß weder der Vater Sohn ist, noch der Sohn Vater? H. Ja wohl schön. S. Und daß die Ursache nicht die Wirkung ist, noch die Wirkung die Ursache? H. Du redest wahr. S. Beim Jupiter, bester Mann, so ist denn auch das Schöne nicht das Gute; noch das Gute das Schöne: oder scheint es dir, nach dem was gesagt ist, doch seyn zu können? H. Beim Jupiter, nein, es scheint mir nicht. S. Gefiele es uns denn wohl, und möchten wir wohl sagen, daß das Schöne nicht gut, und das Gute nicht schön sey? H. Beim Jupiter, nein, das gefällt mir gar nicht. S. Beim Jupiter, das ist gut, Hippias: auch mir gefällt dis unter allem, was bisher gesagt ist, am wenigsten. H. Und das ist auch schicklich. S. Es scheint uns also, daß die Erklärung, das Schöne sey das Vortheilhafte, das Tüchtige, und Vermögende, etwas Gutes zu thun, in der That so sehr schön nicht sey, wie sie uns bisher vorkam: vielmehr ist sie, wo möglich, noch lächerlicher, als die vorhergehenden Erklärungen,

nach welchen wir annahmen, das Schöne sey eine Jungfrau, und so eins nach dem andern, wie es vorhin angegeben ist. Es scheint so.

S. Nun weiß ich nicht mehr, Hippias, wohin ich mich wenden könnte; ich bin ganz am Ende. Kannst du mir noch etwas sagen? H. Jetzt nicht: aber, wie ich schon gesagt habe, wenn ich nachdenke, so weiß ich gewiß, daß ich etwas finden werde. Allein, wegen meiner großen Lüsternheit zu wissen, scheint es mir unmöglich, auf deinen Verzug warten zu können. Ich glaube aber auch eben eine gute Entdeckung gemacht zu haben. Bedenke einmal, ob wir das, was uns Vergnügen macht — ich meine nicht alle und jede Vergnügungen, sondern nur die, welche durchs Ohr und durchs Gesicht kommen — schön nennen können? Denn wie könnten wir hingegen streiten, da ja die schönen Menschen, Hippias, die schönen Mahlereien, die schönen Gemälde und Bilderstatüen uns belustigen, wenn wir sie ansehen? und die schönen Töne, die ganze Musik, Unterredungen und Erzählungen eben das thun? Wenn wir daher jenen kühnen Menschen antworteten, das Schöne, edler Mann, ist nichts anders, als das Angenehme, was uns durch Auge und Ohr zu Theil wird, glaubst du denn nicht; daß vielleicht seine Kühnheit etwas nachlassen würde? H. Ich

glaube,

glaube, nunmehr, Sokrates, daß wir sehr gut angegeben haben, was das Schöne sey.

S. Wie aber, Hippias? sollen wir behaupten, daß die schönen Uebungen und Gesetzmäßigkeiten darum schön seyen, weil sie dem Ohr oder dem Auge Vergnügen machen, oder müssen sie eine andere Art von Schönheit haben? H. Dieses, Sokrates, möchte demselben Menschen vielleicht entwischen. S. Beim göttlichen Hunde, Hippias, denjenigen gar nicht, vor welchem ich am meisten erröthen würde, thöricht zu seyn, oder mir anzumaßen, als sagte ich etwas, indem ich nichts sagte. H. Wer ist dieser denn? S. Sokrates, des Sophroniskus Sohn, der mir eben so wenig erlauben würde, über noch unerforschte Dinge leichtfertig hinzureden, als mir das Ansehen zu geben, ich wüßte das, was ich nicht weiß. H. Doch, nachdem du die Sache nun angemerkt hast, scheint es mir auch selbst eben so gut, daß die Schönheit, die sich auf die Gesetze beziehet, eine ganz andere sey.

S. Halt' ein wenig, Hippias. Es scheint, eben da wir glauben, auf der einen Seite etwas gefunden zu haben, daß wir auf der andern Seite in dieselbe Verlegenheit über das Schöne gerathen sind, worin wir vorhin waren. H. Wie meinst du das, Sokrates? S. Ich will dir vortragen, was mir so eben scheint; siehe

du, ob etwas daran ist. Es könnte immer noch wohl scheinen, daß das, was die Schönheit der Gesetze und Studien des Lebens ausmacht, nicht so ganz außer dem Gebiete der Empfindungen läge, die wir durchs Ohr und durchs Auge erhalten. Allein laß uns die Erklärung einmal annehmen, daß das schön sey, was vermöge dieser Sinne angenehm ist, und das Schöne der Gesetze gar nicht herbeiziehen. Wenn uns aber entweder der genannte Mensch, oder ein anderer, wer es sey, fragte, warum trennet ihr, Hippias und Sokrates, von dem Angenehmen überhaupt, diese besondere Art des Angenehmen, die ihr schön nennt? und warum nennt ihr das Angenehme der übrigen Empfindungen, in Absicht der Speisen, des Getränks, der Liebe und alles Uebrigen dieser Art, nicht schön? Behauptet ihr etwa, daß diese Empfindungen gar nicht angenehm seyen; oder daß überhaupt keine Vergnügungen darin liegen? und eben so wenig in irgend einer andern Sache, als blos in dem Sehen und Hören? Was sollen wir hierzu sagen, Hippias? H. Allerdings müssen wir antworten, Sokrates, liegen ja auch in andern Arten der Empfindung sehr große Vergnügen. S. Nun denn, wird er weiter gehen, da diese Vergnügen eben so gut Vergnügen sind, als die übrigen, warum beraubt ihr sie denn dieses Namens, und wollt nicht zulassen, daß sie schön seyen? Weil, werden wir erwiedern, jeder Mensch uns

verlachen würde, wenn wir sagten, das Essen sey nicht angenehm, sondern schön; ein angenehmer Geruch, sey kein angenehmer, sondern ein schöner Geruch. Was aber die Sachen der Liebe anbetrift, so würden alle und jede wider uns verfechten, daß das Vergnügen in Absicht dieser Dinge das Angenehmste sey, und doch müsse jemand, wenn er es genösse, es so genießen, daß Niemand Zuschauer wäre, weil nichts häßlicher anzusehen sey, als eben dieses.

Wenn wir so reden, Hippias, so wird er vielleicht sagen, auch ich sehe nun wohl, warum ihr euch schon lange geschämt habt, diese Vergnügen schön zu nennen, weil sie es den Menschen nämlich nicht scheinen. Ich aber frage nicht nach dem, was dem größten Theile der Menschen schön scheint, sondern was schön ist. Wir werden nun, wie ich glaube, wieder antworten, was wir schon oben angenommen haben, daß wir nur diesen Theil des Angenehmen schön nennen, den wir durchs Gesicht und durchs Gehör empfinden. Weißt du eine andere Antwort? oder können wir noch etwas anders sagen, Hippias? Nach dem, was bisher gesagt ist, Sokrates, muß nothwendig dieses, und nichts anderes, behauptet werden. S. Ihr redet gut, wird er sagen. Wenn also nun das Angenehme, was durchs Gesicht und durchs Ohr gehet, schön ist: so kann alles

übrige

übrige, was nicht auf diese Art angenehm ist, nicht schön seyn. Sollen wir zugeben? H. Ja.

S. Ist nun, wird man weiter hören, das Angenehme, was durchs Gesicht kommt, durchs Gesicht und Gehör zugleich angenehm; oder das Angenehme, was durchs Gehör kommt, zugleich durchs Gehör und durchs Gesicht angenehm? Keines weges, werden wir antworten, hat das, was vermöge eines Sinnes angenehm ist, diese Eigenschaft im Verhältnisse beider. Denn so viel scheinst du uns doch zu wollen. Nun aber haben wir behauptet, daß sowohl jede dieser beiden Arten des Angenehmen, als auch beide zusammen genommen, so wohl die eine als die andere, an und für sich selbst schön sey. Werden wir so nicht antworten? Ja wohl. Ist nun wohl irgend etwas Angenehmes, wird man weiter hören, von irgend etwas Angenehmen unterschieden, selbst durch dieses Angenehmseyn? Ich frage nicht, ob ein angenehmes größer, ein anderes geringer, eins stärker, ein anderes schwächer sey: sondern ob ein angenehmes vom andern angenehmen selbst dadurch unterschieden sey, daß das eine angenehm, das andere nicht angenehm ist? Das scheint uns nicht, werden wir antworten, nicht wahr? H. Es scheint freilich nicht. S. Ihr habt also, wird er fortfahren, diese Vergnügen aus keinem andern Grunde aus der Zahl der übrigen Vergnügen vorzüglich herausgenommen,

men, als blos, weil sie Vergnügen sind; und ihr müsset doch so etwas an ihnen bemerken, wodurch sie sich von andern Vergnügen unterscheiden, in dessen Rücksicht ihr sie schön genannt habt. Denn das Angenehme durchs Gesicht ist doch nicht deswegen schön, weil es durchs Gesicht gehet: weil, wenn das die Ursache seiner Schönheit wäre, die zweite Art des Angenehmen durchs Ohr nie schön seyn könnte; denn sie ist ja nicht mehr ein Angenehmes durchs Gesicht (wenn dieses nämlich blos angenehm seyn soll, und zwar dadurch, das es durchs Gesicht kommt). Sollen wir sagen, du hast Recht? H. Das wollen wir. S. Und eben so ist wieder das Vergnügen durchs Ohr nicht darum schön, weil es durchs Ohr kommt. Denn sonst würde das Vergnügen durchs Gesicht nie schön seyn, da es kein Vergnügen durchs Ohr ist. Wenn der Mann so redet, Hippias, sollen wir denn zugeben, daß er wahr rede? H. Ja wahr. S. Aber beide Arten des Angenehmen sind doch schön, wie ihr sagt. Sagen wir das? H. Ja. S. Beide haben also etwas Gemeinschaftliches, welches macht, daß sie schön sind. Dieses Gemeinschaftliche ist sowohl bei beiden auf eine gemeinschaftliche Art, als bei jedem besonders: denn sonst könnten beide nicht schön seyn, und jede besonders auch. Antworte mir hierauf, als wenn du jenem antwortetest. H. Ich antworte, daß auch mir dieses so scheine, wie du sagst.

S. Wenn also diese beiden Arten des Angenehmen an und für sich selbst etwas Eigenschaftliches haben, was jede von beiden für sich nicht hat, so könnte es wohl nicht diese Eigenschaft seyn, die beide schön macht. H. Und wie könnte das denn seyn, Sokrates, daß irgend eine Eigenschaft, welche sie auch sey, die sich bei jeder von beiden Arten nicht findet, doch bei beiden sich fände, da sie ja bei keiner von beiden Arten Statt fand? S. Scheint dir dieses nicht? H. Ich müßte ja sehr unwissend seyn, sowohl in Absicht der Natur dieser Dinge, als in Absicht der Ausdrücke, deren wir uns gegenwärtig dazu bedienen. S. Eine reizende Antwort, Hippias. Allein es kann seyn, daß ich vielleicht etwas in diesem Verhältnisse, welches du für unmöglich erklärst, zu sehen vermeine, und ich sehe doch nichts. H. Das ist gar nicht zweifelhaft, Sokrates, sondern du siehest ganz gewiß verkehrt. S. Indessen stellen sich doch meiner Seele viele dergleichen Dinge dar, denen ich aber nicht glaube, weil sie sich dir nicht auch zeigen, einem Manne, der durch seine Profession der Weisheit sich so viel Geld erworben hat, wie keiner unserer Zeit: sondern nur mir, der ich doch nie das geringste verdient habe. Ich denke aber, lieber Freund, du spottest meiner, und hintergehest mich mit Willen, so sehr deutlich zeigen sich mir diese vielen Dinge. H. Niemand kann besser wissen, als du, Sokrates, ob ich

deiner

deiner spotte, oder nicht, wenn du mir diese Dinge vorhalten willst, die sich dir zeigen. Denn es wird sich zeigen, daß an demjenigen, was du vorbringst, nichts sey. Nie wirst du finden, daß wir beide erfahren könnten, was weder ich je erfahren habe, noch du je erfährst.

S. Wie verstehest du das, Hippias? Vielleicht sagst du wirklich etwas, und ich fasse es nur nicht. Doch höre, was ich dir deutlicher erklären will. Mir scheint es, daß wir beide gar wohl etwas gewesen seyn können, welches weder ich gewesen bin, noch jetzt bin, noch auch du bist; und daß wir beide hingegen auch etwas anderes gemeinschaftlich haben seyn können, was keiner von uns besonders ist. H. Was du eben sagst, Sokrates, scheint noch viel ebentheuerlicher, als was ich kurz vorher von dir hörte. Wie, wenn wir beide gerechte Männer sind, muß denn nicht jeder von uns es seyn? oder wenn jeder von uns ungerecht ist, sind wir es denn nicht auch beide? Wenn wir beide gesund sind, ist denn nicht jeder von uns gesund? Wenn so wohl der eine, als der andere, eine gewisse Krankheit, oder Wunden, oder Zerquetschungen hat, oder ein Uebel leidet, von welcher Art es auch sey, müssen wir denn nicht auch beide eben dieses leiden? Noch weiter, wenn wir beide von Gold wären, oder von Silber, oder von Elfenbein,

oder edel, wenn du lieber willst, oder weise, oder geehrt, oder alt, oder jung, oder sonst etwas Menschliches, was du nur willst, uns beiden gemein wäre, müßte denn nicht nach der größten Nothwendigkeit eben dieses auch bei jedem von uns beiden Statt finden? S. Allerdings ja. H. Allein, Sokrates, du übersiehest gar nicht das Ganze der Dinge, und eben so wenig diejenigen, mit denen du Unterredungen zu halten pflegst. Ihr sondert das Schöne ab, und macht eigene Versuche damit, und zerschneidet jede Sache, die ihr untersucht, in lauter kleine Theilchen. Auf die Weise entgehen euch daher die großen Körper, die in einem fortgehenden Zusammenhange des Wesens mit einander stehen. Und jetzt hat dich dieses so sehr irre geführt, daß du glaubst, es könne zufällige oder wesentliche Eigenschaften geben, die zwei Dingen zugleich zukämen, und doch jedem der beiden Dinge nicht besonders; oder auch jedem von beiden, und doch nicht beiden zugleich. So unfähig zum vernünftigen Reden, zum untersuchen, so einfältig und unbesonnen seyd ihr.

S. Auf die Art, Hippias, stehen unsere Sachen. Niemand ist das, was er seyn möchte, sondern was er seyn kann, wie die Menschen häufig im Sprichwort sagen. Du thust uns indessen gute Dienste, indem du uns immerfort zu rechte weisest. Denn auch eben, ehe ich von dir

diese

diese Belehrung erhielt, wollte ich dir noch weiter zeigen, wie einfältige Leute wir wären, indem ich dir anzeigte, was wir darüber denken. Soll ich es nicht noch thun? H. Du wirst mir sagen, Sokrates, was ich schon weiß. Denn ich weiß, wie alle und jede, die sich mit dem Disputiren abgeben, zu denken pflegen. Doch, wenn es dir so lieb ist, so sage es. S. Es ist mir allerdings lieb. Wir waren, theuerster Mann, so dumm, ehe du uns diese Lehren gabst, daß wir von mir und von dir meinten, als wenn ein jeder von uns Einer wäre; daß wir aber beide zusammen genommen das nicht wären, was ein jeder von beiden für sich allein ist. Denn wir beide sind nicht Einer, sondern Zweie. So einfältig dachten wir. Nun aber sind wir eben von dir belehrt worden, daß, wenn wir beide Zweie sind, nothwendig auch jeder von uns beiden zweie seyn müsse: wenn hingegen jeder von beiden Einer ist, auch beide Einer seyn müssen: denn nach dem fortgehend zusammenhangenden Verhältnisse des Wesens, wie Hippias sagt, kann es nicht anders seyn; sondern was beides ist, muß auch jedes von beiden seyn, und was jedes von beiden ist, das muß auch beides seyn. Ich sitze hier also, von dir nun überführt. Indessen wiederhole mir erst Hippias, ob wir, ich und du zusammen, Einer sind, oder ob du Zweie bist, und ich Zweie bin. H. Was sagst du da, Sokrates? S. Ich sage das, was ich sage. Denn

ich fürchte deutlich zu sagen, daß du dieses behauptest, weil du gleich so bitter gegen mich auffährst, so bald du etwas rechtes gesagt zu haben vermeinst.

Indessen sage mir noch, ist ein jeder von uns beiden nicht Einer, und kommt ihm dieses nicht zu, daß er Einer sey? H. Ja wohl. S. Wenn also jeder von uns beiden Einer ist, so wäre er denn auch etwas Ungerades der Zahl nach: oder hältst du das Eine nicht für ungerade? H. Doch das thue ich. S. Sind wir auch beide, indem wir Zweie sind, ungerade? H. Das kann nicht seyn, Sokrates. S. Wir beide sind also gerade, nicht wahr? H. Allerdings. S. Ist nun darum, weil wir beide gerade sind, auch jeder von uns beiden gerade? H. Gewiß nicht. S. Es ist also nicht ganz und gar nothwendig, wie du eben vorhin sagtest, daß das, was beide sind, auch jeder von beiden seyn müsse; und was jeder von beiden ist, auch beide seyn müssen. H. Bei solchen Dingen zwar nicht, aber bei denen, von denen ich vorhin geredet habe. S. Es braucht weiter nichts, Hippias. Denn auch hiemit bin ich zufrieden, wenn nur einige Dinge sich in diesem Verhältnisse zeigen, obgleich andere in einem andern. Denn auch ich hatte gesagt, wenn du dich noch erinnerst, wodurch auch der letzte Theil unserer Unterredung veranlaßt worden ist, daß das Angenehme

nehme durchs Gesicht und durchs Gehör nicht schön sey durch das, was einer jeden der beiden Arten des Angenehmen besonders eigen ist, nicht aber beiden gemeinschaftlich; oder was zwar beiden gemeinschaftlich wäre, nicht aber jeder der beiden Arten eigen: sondern durch das, was sowohl beiden Arten gemeinschaftlich sey, als auch jede Art besonders habe. Eben darum widersprachst du auch nicht, daß sowohl beide, als jede von beiden, schön seyen. Eben darum glaubte ich nun auch, daß, wenn beide schön wären, sie durch eine wesentliche, beide begleitende Eigenschaft, schön seyn müßten, nicht aber durch eine, die eine von beiden Arten nicht hat. Und dieses glaube ich auch noch.

Indessen sage mir abermals: wenn die Arten des Angenehmen durchs Gesicht und durchs Gehör sowohl beide, als jede ins besondere, schön sind, muß denn das, was sie schön macht, nicht sowohl beiden, als jeder ins besondere, beständig gegenwärtig oder eigen seyn? H. Allerdings. S. Sind nun, sowohl jede besonders, als beide Arten des Angenehmen, darum auch schön, weil sie angenehm sind? und wären demnach nicht auch alle übrige Arten des Angenehmen eben so schön, weil wir doch erkannt haben, wenn du dich dessen noch erinnerst, daß sie ebenso wohl (wie die genannten beiden Arten) etwas Angenehmes oder Vergnügen sind? H. Ich er-

innere es mich. S. Oder behaupteten wir vielmehr, daß sie darum schön wären, weil sie durchs Gesicht und durchs Gehör kommen? H. So ist ausgesprochen. S. Siehe zu, ob ich wahr rede. Es wurde gesagt, wie ich mich erinnere, schön sey das Angenehme, nicht alles und jedes, sondern was durch das Gesicht und durch das Ohr kommt. H. Richtig. S. Dieser Durchgang ist die beiden Arten gemeinschaftliche Affection, nicht aber einer jeden von beiden besonders eigen; denn nicht jedes von beiden gehet durch beide Sinne, wie vorhin gesagt worden ist; sondern beide gehen durch beide, nicht aber jedes von beiden. Ist das nicht so? H. Ja es ist so. S. Das Eine von beiden ist also nicht durch dasjenige schön, was es nicht mit dem andern gemein hat; denn was nur beiden gemein ist, wohnt nicht jedem von beiden besonders bei. Nach dieser Hypothese kann man also sagen, daß beide Arten schön seyen, nicht aber, daß jede von beiden Arten für sich schön sey; oder wie meinst du? ist das nicht nothwendig? H. Es scheint. S. Mögen wir also annehmen, daß beide Arten zugleich schön seyen; nicht aber, daß jede von beiden besonders genommen schön sey? H. Was hindert uns? S. Dieses scheint mir noch ein Hinderniß zu seyn, o Freund, weil wir ja gesehen haben, daß einige Dinge jeder Sache so beiwohnen, daß, wenn sie beiden (von zwei angenommenen Dingen) beiwohnen, sie auch jedem

von

von beiden beiwohnen müssen; und wenn jedem von beiden, so auch beiden zusammen. Fand sich das nicht bei allen Dingen, die du der Reihe nach anführtest? H. Ja. S. Was ich hingegen wiederum anführte, bei dem war das nicht. Von dieser Art war, daß zwei Dinge die Zahl zwei enthalten, wenn man sie zusammen nimt, und auch die Zahl Eins, wenn man jedes von beiden besonders nimt. Ist das so? H. Ja.

S. In welchem der beiden Verhältnisse scheint dir das Schöne nun zu liegen, Hippias? In demjenigen, was du in deinen Beispielen angezeigt hast? als wenn ich stark bin, und auch du, daß wir es denn beide sind; wenn ich gerecht bin, und auch du gerecht, wir beide gerecht sind, und wenn wir beide, so auch jeder von uns beiden: eben so auch, wenn ich schön bin, und du schön, wir beide schön sind; und wenn beide, so auch jeder von uns beiden. Oder macht das nichts, wenn hier eben das zutrift, was bei zwei angenommenen Dingen, die zusammen genommen eine gerade Zahl machen, aber wenn man jedes für sich nimt, wohl gerade und wohl ungerade seyn können; die ferner, jedes für sich genommen, nicht ausgesprochen werden können; aber beide zusammen genommen, bald auszusprechen, bald nicht auszusprechen

sind: und so mit unzähligen andern Dingen, die meiner Seele, wie ich sagte, vorschwebten? Welchem der beiden Verhältnisse legst du nun das Schöne bei? Hast du hievon eben die Vorstellung, die ich davon habe? Mir scheint es wenigstens sehr unvernünftig, daß wir beide schön seyn sollten, und jeder von beiden doch nicht; oder jeder von beiden, und doch nicht beide: und so bei jedem andern Verhältnisse dieser Art. Tritst du dieser Meinung bei, oder hast du eine andere? H. Ich meine eben das, Sokrates.

S. Du thust wohl, Hippias, auch deswegen, damit wir einer weitläuftigen Untersuchung überhoben werden. Denn wenn hierin das Schöne liegt, so kann das Angenehme durch das Gesicht und durch das Gehör nicht mehr schön seyn; denn das Angenehme durch das Gesicht und durch das Gehör würde zwar, beides zusammen genommen, schön machen, nicht aber jedes von beiden für sich. Dieses ist aber unmöglich, wie wir beide, ich und du, eingestehen, Hippias. H. Es ist wahr. S. Unmöglich also, daß das Angenehme durchs Gesicht und durchs Gehör schön sey! denn wenn es schön wäre, so würde etwas unmögliches folgen. H. Das ist so.

S. Nachdem ihr also hierin euer Ziel verfehlt habt, so sagt mir wiederum von neuem, wird unser Gegner weiter fragen, worin setzet ihr das Schöne, was sich in beiden Arten des Angenehmen findet, und warum ihr eben diese beiden Arten vor den übrigen mit dem Namen der schönen ehrt. Ich glaube, Hippias, wir müssen antworten, weil sie unter allen Arten des Angenehmen die unschädlichsten und besten sind, sowohl beide zusammen, als auch jede von beiden besonders: oder weißt du sonst etwas, wodurch sie sich von den übrigen unterscheiden? H. Sonst nichts: denn sie sind in der That die besten. S. Ihr behauptet also, wird er weiter sagen, daß dieses Schöne ein vortheilhaftes Vergnügen sey? Es scheint, werde ich antworten: du aber: H. Auch ich. S. Das Vortheilhafte, wird er erwiedern, wirkt nun das Gute; das Wirkende aber ist von dem Gewirkten verschieden, wie wir vorhin gesehen haben. Unsere Untersuchung trift also wieder auf das, was wir vorhin hatten. Denn das Gute kann weder das Schöne, noch das Schöne das Gute seyn, wenn anders jedes von beiden von dem andern verschieden ist. Vollkommen wahr, werden wir antworten, Hippias, wenn wir besonnen sind. Denn es ist doch nicht recht, einem nicht beistimmen wollen, der die Wahrheit redet.

H. Aber in der That, Sokrates, wofür hältst du das Alles? Das sind logische Abschabungen und Staubfeilungen, wie ich vorhin sagte, bis aufs kleinste zerrissen. Nur das ist schön, und höchst würdig, wenn man im Stande ist, gut und schön das Wort zu führen vor Gerichten, Rathsversammlungen, oder jeder andern Obrigkeit, wo das Reden Statt findet; und sich alsdenn, nachdem man sie überzeugt hat, nach Hause begiebt mit keiner schlechten Belohnung, sondern mit dem größten aller Vortheile, der Rettung seiner selbst, seiner Güter, seiner Freunde. Diese Beschäftigungen mußt du ergreifen, und jene Mikrologien fahren lassen, damit man dich nicht für einen Wahnsinnigen halte, der sich mit nichts als Närrereien und Nichtswürdigkeiten, wie du bisher gethan hast, abgiebt.

S. O theurer Hippias, du bist ein seliger Mann, weil du weißt, was für Studien ein Mensch treiben müsse, und sie selbst aus dem Grunde getrieben hast, wie du dich erklärst. Mich hingegen hält, wie es scheint, immer ein solches unglückliches Schicksal gefangen, daß ich in eins fort in der Irre herum gehe, und äußerst ungewiß bin. Und wenn ich denn meine Verlegenheiten euch Weisen offenbare, so mißhandelt ihr mich mit Worten, nachdem ich euch meinen Zustand vorgestellt habe. Ihr sagt mir

näm-

nämlich, was du mir eben auch sagtest, daß ich mit Ungereimtheiten und Kleinigkeiten und Nichtswürdigkeiten mich beschaffe. Wenn ich denn nun, durch eure Gründe überzeugt, eben das bekenne, wovon ihr vorgebt, daß es die köstlichste Sache sey, wenn man nämlich im Stande sey, sich hinzustellen, und wohl und schön eine Rede abzuhalten, vor Gericht, oder in einer andern Versammlung; so höre ich denn lauter böse Vorwürfe, sowohl von vielen andern meiner Mitbürger, als auch von diesem Menschen, der sich immerfort über mich her macht. Denn er ist mit mir aufs nächste verwandt, und wohnt mit mir in einem Hause. Wenn ich also nach Hause gekommen, und für mich allein bin, und er hört mich hievon reden, so frägt er mich gleich, ob ich mich nicht schämte, von den schönen Studien des Lebens zu reden, da ich doch so offenbar überwiesen wäre, daß ich gar nicht wisse, was das Schöne an und für sich selbst sey. Wie willst du aber sonst wissen, fährt er fort, wer entweder eine schöne Rede gehalten habe; oder nicht; oder sonst eine andere schöne Handlung, von welcher Art sie auch sey, gethan habe, wenn du das Schöne selbst nicht kennst? und glaubst du, daß, so lange du in solchem Zustande bist, es besser für dich sey, zu leben, als zu sterben? Dergleichen übele Dinge habe ich das Schicksal, wie ich sage, zu hören, und dadurch geschmähet zu werden, sowohl von euch,

als von jenem Menschen. Doch vielleicht muß ich das alles ausdulden; denn es wäre so ganz seltsam nicht, wenn ich dadurch noch gewönne. Ich glaube also wirklich, Hippias, daß mir der Umgang mit euch beiden vortheilhaft sey, weil ich doch nun einzusehen meine, was das Sprüchwort will: „schöne Dinge sind schwer.“

Zweiter

Hippias.

3331845

Zweiter Hippias, *)

oder von der Lüge.

Eudikus, ein Athenienser.
Sokrates.
Hippias.

Eud. Du aber, Sokrates, warum bist du denn so stille, nachdem Hippias uns so herrliche Dinge vorgestellt hat? und warum lobst du entweder mit andern nicht auch etwas von dem

*) Dieses Gespräch folgt gleich auf das vorhergehende, und stehet damit in Verbindung. Drei Tage nach dem vorhergehenden Gespräche begab sich Hippias in die Schule des Phidostratus, und las einen Discours über die schönen Uebungen

dem, was er geredet hat; oder widerlegst ihn auch, wenn er etwas nicht nach deinem Sinne geredet haben sollte? besonders, da auch wir zugegen geblieben sind, die wir uns doch mit höchstem Rechte anmaßen können, in den Studien der Philosophie nicht wenig erfahren zu seyn? S. Ja, Eudikus, es ist allerdings manches unter dem, was Hippias über den Homer gesagt hat, worüber ich ihn gern näher befragen möchte. Auch habe ich von deinem Vater Apemantus gehört, daß Homers Ilias ein schöneres Gedicht sey, als seine Odyssee; so viel schöner, als Achill den Ulysses übertrift. Denn, sagte er, jedes dieser beiden Gedichte sey auf einen der beiden Helden gesungen; die Odyssee auf den Ulysses, und die Iliade auf den Achill. Hierüber möchte ich mich nun gern bei dem Hippias, wenn es ihm gefiele, erkundigen, wie er von diesen beiden Helden denke, und welcher von beiden nach seiner Meinung der vortrefflichste sey. Er hat uns ja sonst schon so viele Dinge von mannigfaltiger Art vorgestellt, die sowohl andere Dichter, als besonders auch den Homer betreffen.

E.

---

gen eines Jünglings vor. Er redete daselbst auch von verschiedenen Sachen, und besonders vom Homer. Dem zu Folge veranstaltete darauf Eudikus eine Unterredung zwischen dem Sokrates und Hippias.

E. Ich glaube gewiß, Hippias wird nicht abgeneigt seyn, auf deine Fragen, die du etwa an ihn thun möchtest, zu antworten. Nicht wahr, Hippias, du wirst dem Sokrates antworten, wenn er dich warum frägt? oder was wirst du thun? H. Ich würde ja höchst seltsam handeln, Eudikus, wenn ich jetzt, da ich so oft und immer, mein Vaterland Elis verlassend, zur Zeit der olympischen Spiele, mich nach Olymp in die allgemeine Volksversammlung der Griechen begebe, und mich im Tempel darstelle, und von allen Sachen rede, die jemand nur zu hören Lust hat, worauf ich mich vorbereitet habe, um so meine Weisheit an den Tag zu legen; und auf alle Fragen antworte, die ein Mensch nur irgend machen will: — wenn ich also jetzt vor den Fragen des Sokrates fliehen wollte.

S. Du bist in einer seligen Lage des Gemüths, Hippias, wenn du mit einer Seele — so zuversichtlich fest von ihrer Weisheit — bei jeder Olympiade zum Tempel hingehest. Und es sollte mir Wunder seyn, wenn einer der Athleten, was den körperlichen Kampf betrift, so unerschrocken, und mit solcher Zuversicht auf seinen Leib, als du, deinem eigenen Vorgeben nach, auf deinen Verstand hast, dahin zum Kampf käme. H. Mit gutem Grunde, Sokrates, bin ich von mir so fest überzeugt. Denn seitdem ich in den Olympiaden zu wetteifern an-

gefangen habe, ist mir noch nie einer vorgekommen, der in irgend einer Sache mich übertroffen hätte. S. O das ist ja vortrefflich, Hippias. Dein Ruhm ist sowohl der Stadt der Eleer, als deinen Eltern ein Denkmal der Weisheit.

Doch was sagst du uns denn über den Achill und über den Ulysses? Welcher ist dir vortrefflicher, und worin? Denn als unserer viele hier in diesem Hause versammelt waren, und du deine Weisheit auch an den Tag legtest, entgieng mir etwas von deinen Reden; ich hatte aber nicht das Herz, dich zu fragen, weil ein so großer Haufe von Menschen hier versammelt war, und ich, während daß du im Werk warst, deine Weisheit an den Tag zu legen, dir nicht gern hinderlich seyn wollte. Da aber jetzt unsere Zahl kleiner ist, und Eudikus hier doch will, daß ich fragen soll; so rede du, und erkläre uns deutlich, was du von diesen beiden Helden gesagt, und wie du sie von einander unterschieden hast.

H. Nun ich will denn, Sokrates, noch genauer, als damals, alles mit dir durchgehen, was ich, sowohl von diesen, als von andern, behaupte. Ich sage also, daß Homer den Achill unter allen nach Troja gekommenen Helden als den tapfersten geschildert habe; den Nestor als den weisesten; und den Ulysses als den verschlagensten

genſten Mann. S. Bei den Göttern, Hippias, möchteſt du mir wohl die Gunſt erzeigen, mich nicht zu verlachen, wenn ich ſchwer begreife, was geredet wird, und immer von neuen anfrage? Laß es dir vielmehr gefallen, mir mit Sanftmuth und Gefälligkeit zu antworten. H. Es wäre ja höchſt unrühmlich für mich, o Sokrates, da ich andere eben hierin unterrichte, und mir dafür Geld geben laſſe, wenn eben ich nicht auch auf deine Fragen mit Nachſicht und Sanftmuth antworten wollte. S. O vortrefflich geſprochen!

Ich meinte alſo, da du ſagteſt, der Dichter habe den Achill als den Tapferſten, und den Neſtor als den Weiſeſten geſchildert, den Sinn davon gefaßt zu haben; was du aber hinzufügteſt, daß der Dichter den Ulyſſes als den Verſchlagenſten vorgeſtellt habe, ſo weiß ich, un. dir die reine Wahrheit zu ſagen, ganz und gar nicht, was du damit ſagen willſt. Sage mir doch: — vielleicht werde ich es hieraus beſſer faſſen — wird Achill nicht auch als ein Mann von Verſchlagenheit vom Homer vorgeſtellt? H. Im geringſten nicht, Sokrates; ſondern als der ſchalkloſeſte. Denn auch da, wo er in den Gebeten *) beide

*) Der alte Name des neunten Geſangs der Iliade.

beide mit einander sich unterreden lässet, spricht Achill zum Ulyß also:

O göttlicher Sohn des Laertes, vielmaschinirender Ulysses,
Ich muß mit dir reden von der Sache gerade,
Wie ich sie denke, und wie ich glaube, sie werde geschehen.
Denn dem bin ich so feind, wie den Pforten des Orkus,
Der anders bei sich im Herzen verbirgt, und wiederum anders redet.
Ich aber will so davon reden, wie es am Ende auch kommen wird.

In diesen Versen beschreibt der Dichter die eigne Art eines jeden der beiden Helden, daß nämlich Achill wahrhaftig und schalklos sey; Ulysses aber verschlagen und lügenhaft; denn bei diesen Worten Achills hat Homer den Ulysses vor Augen.

S. Nun, Hippias, scheint es mir, als wenn ich verstehe, was du sagst. Du nennst den Verschlagenen lügenhaft, wie es scheint.

H. Ja wohl, Sokrates; so stellt Homer den Ulysses sehr oft vor; sowohl in der Iliade, als in der Odyssee. S. Homer hält also den wahrhaftigen Mann für einen andern, und den lügenhaften wieder für einen andern, und beide nicht

für

für denselben. H. Wie sollte er das nicht, Sokrates? S. Und scheint dir eben das? H. So sehr, als etwas. Ja es wäre arg, wenn das nicht.

S. Den Homer wollen wir jetzt vorbeilassen; zumal da wir ihn unmöglich selbst fragen können, was er gedacht habe, als er diese Verse machte. Weil du aber die Sache zu übernehmen scheinst, und eben das glaubst, was Homer, deinem Ausspruche zu folge, gesagt haben soll; so antworte du gemeinschaftlich für den Homer, und für dich selbst. H. Es soll geschehen. Aber frage kurz, was du willst. S. Verstehst du unter lügenhaften Menschen solche, die gleich Kranken unvermögend sind, etwas auszuführen; oder solche, die das Vermögen dazu haben? H. Ich verstehe darunter solche, die sehr vermögend sind, außer zu vielen andern Dingen, auch besonders, die Menschen zu betrügen. S. Vermögend sind also in der That, nach deinem Ausspruche, wie es scheint, auch die Verschlagenen, nicht wahr? H. Ja. S. Sind sie verschlagen und hintergehend durch Einfalt und Unverstand; oder durch List und eine gewisse Klugheit? H. Vor allen Dingen durch List und Klugheit. Sie sind also klug, wie es scheint. H. Beim Jupiter, sehr. S. Als Kluge — wissen sie da nicht, was sie thun, oder wissen sie es? H. Ja wohl und sehr; wissen sie das; und dadurch sind sie

auch schalkhaft. S. Als Leute aber, die wohl wissen, was sie wissen, sind sie da unwissend, oder weise *) (gewitzigt)? H. Nun weise (gewitzigt) zwar eben dazu, um zu betriegen.

S. Ruhe ein wenig! Wir wollen erst wiederholen, was du sagst. Du sagst nämlich, daß die lügenhaften Menschen vermögend, klug, wissend, und weise seyen in dem, worin sie lügen. H. Das sage ich. S. Daß die wahrhaftigen Menschen von den lügenhaften verschieden seyen, ja daß sich der vollkommenste Gegensatz unter beiden finde. H. Das sage ich. S. Wohl! Unter den Vermögenden und Weisen sind also, wie es scheint, einige lügenhaft, nach deinem Ausspruche. H. Allerdings. S. Wenn du nun behauptest, daß die Lügner vermögend und weise seyen eben in lügenhaften Dingen, sagst du damit, daß sie vermögend seyen zu lügen, wenn sie Lust haben; oder unvermögend zu dem, was sie lügen? H. Vermögend sage ich. S. Ueberhaupt also gesagt, sind die Lügner weise (gewitzigt) und vermögend zum Lügen. H. Ja. S. Ein Mensch also, der zum Lügen unvermögend und

---

*) In σοφοι liegt eine Zweideutigkeit, weil es so wohl gewitzigt, geschickt und erfahren in jeder Sache, als auch weise im besten Sinne heißen kann. Sokrates wählt diesen Ausdruck mit Fleiß, um so unvermerkt den Uebergang zu machen, und den Sophisten zu fangen.

und unwissend ist, ist kein Lügner. H. So ist es.

S. Jeder ist daher vermögend, der dasjenige, was er will, alsdenn thut, wenn er es will; ich meine einen solchen, der durch keine Krankheit abgehalten wird, oder was dergleichen ist: sondern der ein gleiches Vermögen hat wie du, z. B. meinen Namen zu schreiben, wenn du Lust hast. Würdest du einen solchen, der in diesem Stande ist, nicht vermögend nennen? H. Ja. S. Sage mir, Hippias, bist du nicht erfahren im Rechnen und Zählen? H. So gut, als ein Mensch, Sokrates. S. Wenn dich also jemand fragte, wie viel dreimal sieben hundert machten, würdest du ihm denn nicht, wenn du nur wolltest, schneller und besser, als ein Mensch, die wahre Antwort darauf geben? H. Ganz gewiß. S. Nicht wahr, weil du der Geschickteste und Vermögendste hierin bist? H. Ja. S. Bist du etwa blos der Geschickteste und Vermögendste, oder auch der Vortrefflichste *) in dem, worin du der geschickteste und vermögendste bist, im Rechenwesen? H. Auch der vortrefflichste, Sokrates. S. Du würdest also auch am vermögendsten seyn, wahr von diesen Din-

*) Ἀριστος — eben das Wort, was Hippias oben vom Achill gebraucht. Sokrates siehet darauf zurück.

gen zu reden, nicht wahr? H. Das meine ich ja.

S. Wie aber? auch das Falsche über eben diese Dinge? Antworte mir hierauf, wie auf das vorige, frei und edelmüthig *), Hippias. Wenn jemand dich fragte, wie viel dreimal sieben hundert machten, würdest du denn wohl ganz vorzüglich lügenhaft reden können, und in allen Fällen, was diese Sachen betrift, das Lügenhafte sagen, wenn du nämlich Lust hättest, lügenhaft zu reden, und in keinem einzigen Falle die Wahrheit zu antworten? oder würde der Unerfahrne im Rechnen besser als du zu lügen vermögen, ob du gleich eben dieses zur Absicht hättest? oder würde der Unerfahrne oft, auch wenn er lügenhaft reden wollte, wider seinen Willen die Wahrheit sagen, wenn der Zufall es gäbe, darum weil er unwissend ist; dahingegen du, als ein Gewitzigter in diesen Sachen, allezeit auf dieselbe Weise lügenhaft reden könntest, wenn du lügen wolltest? H. Ja, es verhält sich so, wie du sagst. S. Sollte also der Lügner in Absicht anderer Dinge Lügner seyn, nicht aber in dem,

---

*) μεγαλοπρεπως, auf eine hochedle und magnifike Art. So waren nämlich die Reden der Sophisten, und besonders des Hippias, wenn sie von sich und ihrer Kunst sprachen. Der ganze Ton zeugte von einem hohen Gefühl innerer Würde und Herrlichkeit.

dem, was Zahlen betrift? Sollte er im Zählen nicht lügenhaft oder falsch angeben können? H. So wahr Jupiter lebt, auch in Absicht der Zahlen.

S. Wir wollen also auch das annehmen, Hippias, daß es Lügner gebe in Absicht des Rechnens und Zählens. H. Ja. S. Aber wer wäre denn wohl von dieser Art? Muß er nicht, wie du vorhin sagtest, bei sich selbst das Vermögen lügenhaft zu reden haben, wenn er ein Lügner seyn will? Denn wer zu lügen nicht vermag, der kann auch nie Lügner seyn, wie du sagtest, wenn du es dich noch erinnerst. H. Ja ich erinnere mich, und so ist ausgesprochen. S. Schienst du bisher, in Absicht des Rechnens nicht das größte Vermögen zum Lügen zu haben? H. Ja, auch das ist gesagt. S. Auch das größte Vermögen das, was wahr ist, zu reden in dem, was Rechnung betrift? H. Ja wohl. S. Derselbe Mensch ist also der vermögendste in Rechnungssachen, sowohl was falsch, als was wahr ist, zu sagen. Eben dieser ist aber zugleich auch derjenige, der in diesen Sachen gut ist, der Rechenkünstler, nicht wahr? H. Ja. S. Wer ist also der Lügenhafte in Rechnungssachen anders, Hippias, als der gute? Der, als derselbe, auch vermögend, ja auch wahrhaftig *) ist?

*) Geschickt, über diese Sachen die Wahrheit zu sagen, weil er sie weiß.

ist? H. Es scheint. S. Du siehest also, daß der, welcher in diesen Sachen lügt, und der, welcher wahr redet, derselbe Mensch sey; und daß der, welcher wahr redet, um nichts besser sey, als der, welcher falsch redet; denn es ist nur derselbe Mensch, und es findet sich hier der vollkommene Gegensatz nicht, den du kurz vorhin glaubtest. H. Was diese Sachen betrift, so scheint es wohl nicht.

S. Sollen wir die Sache auf einer anderen Seite betrachten? H. Ja, auf einer anderen Seite, wenn du willst. S. Bist du nicht auch der Geometrie kundig? H. Das bin ich. S. Wie nun? verhält es sich in Absicht der Geometrie nicht eben so? Ist nicht derselbe Mensch, nämlich der Kunsterfahrne der Geometrie, auch der Vermögendste, so wohl was wahr, als was falsch ist, in Absicht der Figuren zu reden? H. Ja. S. Ist in Absicht dieser Sachen wohl ein anderer gut, als eben dieser? H. Kein anderer. S. Der gute und kunsterfahrne Geometer ist also zu beiden der vermögendste. Und wenn je ein anderer in Sachen der Figuren falsch reden kann, so muß dieser, der gute Geometer, es können: denn dieser ist vermögend. Der schlechte hingegen war unvermögend zum Lügen; daher denn auch Niemand Lügner seyn kann, wie wir erkannt haben, als wer das Vermögen zu lügen hat. H. Das ist wahr.

S.

S. Wir wollen auch noch das dritte Beispiel nehmen, nämlich der Astronomen, in Absicht welcher Kunst du noch viel einsichtsvoller zu seyn vermeinst, als in den beiden vorhergehenden, nicht wahr, Hippias? H. Allerdings. S. Verhält es sich nun mit der Astronomie nicht eben so? H. Es scheint, Sokrates. S. Wenn also auch in der Astronomie irgend ein anderer Lügner seyn kann, so wird der gute Astronom dieser Lügner seyn können, der das falsche zu reden vermögend ist: denn der unvermögende kann es nicht; denn er ist unwissend. H. Es scheint so. S. Auch in der Astronomie also wird der, welcher wahr, und der, welcher falsch redet, ein und derselbe Mensch sey. H. Es scheint.

S. Nun so magst du denn, Hippias, auf die Art alle Künste durchschauen, ob du irgend wo etwas in einem andern, als diesem Verhältnisse findest. Allerdings bist du doch unter allen Menschen in den meisten Künsten der Einsichtsvolleste, wie ich einst selbst ein Zuhörer von dir gewesen bin, da du auf dem öffentlichen Markte unter den festlichen Tischen, deine vielfältige und beneidenswürdige Weisheit hochrühmtest, und sie der Reihe nach hererzähltest. Du führtest besonders auch an, daß, als du einst nach Olymp gekommen seyst, alles, was du auf deinem Leibe getragen, von deiner eigenen Hand gemacht worden sey. Zuerst sag-

test du, daß der Ring, — denn dabei fingest du an, — den du just führtest, dein eigenes Werk sey, so daß du also Ringe zu graviren verstehest; ferner, daß ein Siegel, welches du vorzeigtest, und ein Striegel *), und eine Salbenbüchse, alles Werke deiner Kunst wären; darauf sagtest du, daß du dir ein Fußwerk selbst zugeschnitten und bereitet, dein Oberkleid und Unterkleid selbst gewebt hättest. Aber, was allen am allersonderbarsten schien, und ein Beweis deiner vielfältigsten Geschicklichkeit war, bestand darin, daß du betheuertest, der Gürtel deines Rocks, den du trugest, sey, ob er gleich von der Art der köstlichsten persischen Gürtel wäre, doch von dir selbst gewirkt. Ueberdem habest du noch so viele Gedichte mitgebracht, epische Verse, Tragödien und Dithyramben; ja so vielerlei Arten von Reden, die du über die mannigfaltigsten Gegenstände aufgesetzt hättest; so daß du also in den Künsten nicht nur, die ich bisher angeführt habe, sondern auch in der Kunst der rhythmischen Mensuren, und Harmonien und Buchstaben, ungemeine Vorzüge vor allen andern hättest. Dazu kamen noch viele andere Künste und Geschicklichkeiten, wie ich mich zu erinnern glaube. Und dennoch

habe

*) Στλεγγις, ein Instrument zum Glätten der Pferde; zur Abtrocknung der Unreinigkeiten, des Schweißes u. s. beim Gebrauche der Bäder. Das letztere findet hier Statt. Von den übrigen Bedeutungen des Worts ist hier nicht die Rede.

habe ich, wie es scheint, deine Gedächtnißkunst vergessen, eine Sache, worin du die glänzendsten Vorzüge zu haben vermeinst. Ich glaube aber auch noch viele andere Dinge wirklich vergessen zu haben.

Indessen, wie ich gesagt habe, richte deine Augen nur einmal auf deine eigenen Künste, — ihre Zahl ist aber groß, — und auf die Künste der übrigen, und sage mir, ob du, nach dem, was wir beide, ich sowohl als du, angenommen haben, irgend einen Fall findest, wo der Wahrredende ein anderer, und der Falschredende ein anderer wäre, und nicht vielmehr beide derselbe. Suche dieses in welcher Art von Kunst, Geschicklichkeit, oder Schalkheit du willst, oder welchen Namen der Sache du zu geben beliebest: du wirst es nicht finden, denn es ist nicht: sonst sage es. H. Jetzt freilich, Sokrates, kann ich dieses so gleich nicht. S. Du wirst es, wie ich glaube, auch nicht können.

Wenn ich aber wahr rede, so bedenke auch, Hippias, was daraus für uns folge. H. Ich merke eben nicht, Sokrates, worauf du zielst. S. Du bedienst dich vielleicht jetzt deines künstlichen Gedächtnisses nicht: und man siehet wohl, daß du nicht glaubst, dich dessen bedienen zu müssen. Ich will dich also auf die Spuhr führen. Weißt du noch wohl, daß du sagtest, Achill sey

wahr-

wahrhaftig, Ulysses aber lügenhaft und schlau? H. Ja. S. Merkst du nun aber wohl, daß der Lügenhafte und Wahrhafte als ein und derselbe Mensch uns vorgekommen ist, so daß, wenn Ulysses lügenhaft ist, er zugleich wahrhaft seyn muß, und wenn Achill wahrhaftig, so zugleich lügenhaft? daß also diese Helden nicht von einander verschieden, noch sich entgegen gesetzt, sondern sich ähnlich sind?

H. O Sokrates, du weißt allezeit die Reden so durch einander zu flechten; und indem du dich nur an das hältst, was das Verwickelteste in der Rede ist, bleibst du blos dabei stehen, und thust lauter Anfälle im Kleinen darauf: und dein Kampf gehet gar nicht auf das Ganze der Sache, wovon jedesmal die Rede ist. Denn auch jetzt will ich dir, wenn du Lust hast, durch viele Proben aufs gründlichste zeigen, daß Homer den Achill besser, als den Ulysses, und ohne alle Lüge, vorgestellt habe; diesen hingegen als schalkhaft, viel mit Lügen umgehend, und schlechter, als den Achilles. Wenn du aber alsdenn noch Lust hast, so stelle Beweis gegen Beweis, daß Ulyß besser sey: so werden unsere Zuhörer besser einsehen, wer von uns beiden besser rede.

S. O Hippias, ich will gar nicht bestreiten, daß du weiser seyest, als ich: vielmehr ist es immer meine Art, daß, wenn jemand etwas

was sagt, ich darauf merke: Um so mehr, wenn der Redende mir weise zu seyn scheint. Und weil ich recht zu fassen wünsche, was er sagt, so forsche ich von ihm, erwege, bringe seine Reden neben einander, damit ich es begreife. Kommt mir hingegen der Redende ungeschickt vor, so thue ich weder Fragen an ihn, noch bekümmere ich mich um das, was er sagt. Und eben dadurch kannst du erkennen, welche Menschen ich für weise halte: du wirst nämlich finden, daß ich immer mit Genauigkeit auf das achte, was ein solcher sagt, von ihm erfrage, um etwas zu lernen, und dadurch zu gewinnen.

Denn auch jetzt, da ich auf das, was du sagtest, merkte, als du in den kurz vorhin angeführten Versen zeigen wolltest, daß Achill den Ulyß bezeichne als einen Mann von eitlem Wortprung, sollte es mir wunderbar scheinen, wenn du hierin Recht hättest: denn der verschlagene Ulysses erscheint hier gar nicht als ein Mann, der irgend etwas falsch sagt; hingegen Achill scheint eben das zu seyn, was du einen Verschlagenen nennst: er sagt nämlich eine Lüge. Denn nachdem er die Verse, die auch du vorhin anführtest, ausgesprochen hat, nämlich:

„Denn dem ich so feind, wie den Pforten des Orkus,
Der, anders bei sich im Herzen verbirgt,
und wiederum anders redet“ —

fügt

fügt er bald darauf hinzu, daß weder Ulysses, noch Agamemnon ihn überreden sollten, und daß er ganz und gar vor Troja nicht bleiben würde: sondern

„Am morgenden Tage, sagt er, wenn „ich dem Jupiter und allen Göttern ge„opfert habe, nnd wenn ich darauf meine „Schiffe auf dem Meere werde versammlet „haben: so sollst du sehen, wenn du willst, „und dir die Sache nahe geht, daß meine „Flotte bei frühem Morgen auf dem fisch„reichen Hellespont fährt, und meine Leute „rüstig am Ruder sind, wenn uns aber „Neptun eine glückliche Farth schenkt, so „wollen wir schon am dritten Tage im „fruchtreichen Phthia anlanden.“ *)

Noch vor diesem äußert er sich in seinen Klagen wider den Agamemnon also:

„Gleich will ich nach Phthia; weil es viel „besser ist, mit meinen schwarzen zugespiz„ten Schiffen nach Hause umzukehren: „denn ich glaube nicht, daß du durch mich, „der ich hier ohne Ehre bin, noch ferner „an Macht und Reichthum wachsen wer„dest.“

Nach-

*) Il. a.

Nachdem er nun so geredet hat, bald vor dem Angesichte des ganzen Heers, bald in Gegenwart seiner Freunde, siehet man doch gar nicht, daß er einige Anstalten zur Abreise machte, noch daß er seine Schiffe auf dem Meere zusammenzöge, um nach Hause umzukehren: vielmehr giebt er sich wenig Mühe, daß das wahr sey, was er sagt.

Darum habe ich denn auch gleich anfangs, Hippias, diese Frage an dich gethan, weil ich zweifelhaft war, welcher von diesen beiden Helden als der bessere vom Dichter vorgestellt werde, und weil ich sie beide für vortreffliche Leute hielt, und es mir sehr schwer schien, den einen oder den andern für besser zu erklären, sowohl in Absicht der Lüge, als der Wahrheit, als auch der übrigen Tugenden; denn was besonders diesen Punkt angehet, so treffen beide auch hierin sehr nahe zusammen.

H. Allein, Sokrates, das kommt daher, weil du die Sache nicht recht ansiehest. Dasjenige, was Achill falsch redet, redet er nicht, wie man wohl siehet, aus überlegter Absicht, sondern ohne seinen Willen, weil ihn nämlich eine unglückliche Verwirrung, worin die Armee gerieth, zwang, zu bleiben, und ihr Hülfe zu schaffen: Ulysses hingegen redet allezeit mit Willen und Ueberlegung unwahr. S. Du täuschest

mich

mich, bester Freund Hippias, und ahmst selbst den Ulysses nach. H. Auf keine Weise, Sokrates: indessen was meinst du, und in wie fern sagst du das? S. Weil du behauptest, Achill rede nicht mit Absicht unwahr, er, der in lügenhaften Sachen solche Blendwerke zu machen weiß, und so heimlistig ist nach der homerischen Vorstellung, und den Ulysses in der Kunst, auf eine leichte Art zu hintergehen, ohne daß es bemerkt würde, so sehr übertrift, daß er selbst vor dem Angesichte des Ulysses es wagt, Dinge zu sagen, die sich als Ja und Nein widersprechen, und dieser es doch nicht merkt. Wenigstens siehet man nicht, daß Ulysses in dieser Absicht etwas zu ihm sagt, als hätte er seine Unwahrheit bemerkt. H. Worauf zielst du mit diesen Worten, Sokrates? S. Weißt du nicht, daß, nachdem er zum Ulysses gesagt hatte, er wolle mit der Morgenröthe des folgenden Tages abschiffen, er darauf gegen den Ajax sich gar nicht merken lässet, daß er wegschiffen wolle, sondern ganz was anderes sagt? H. Wo denn? S. In den Versen, wo er sagt:

„Nicht eher werde ich mich einlassen in das
„blutige Gefecht, bis ich weiß, daß des
„weisen Priamus Sohn, der göttliche Hek-
„tor, zu den Gezelten und Schiffen der
„Myrmidonen gekommen ist, die Argiven
„niedergemezzelt, und ihre Schiffe im

„Feuer

„Feuer verbrannt hat. Den Hektor aber, „wenn er bei meinem Zelt' und Schiffe ist, „werde ich, so sehr er nach Kampf begierig „ist, zurück zu halten wissen.“

Glaubst du nun wohl, Hippias, daß der Sohn der Thetis, und der vom weisesten Chiron erzogen war, sich so sehr habe vergessen können, daß, nachdem er den zweideutigen Gemüthsarten erst die heftigsten Vorwürfe gemacht hatte, er gleich darauf zum Ulysses sagt, er wolle abschiffen, und zum Ajax, er wolle bleiben? Sollte er nicht vielmehr, um den Ulysses zu fangen, so geredet haben; und weil er diesen für einfältig hielt, durch eben dieses Kunststück zu betriegen und zu lügen ihm überlegen zu seyn gehöft haben? H. Ich glaube das nicht, Sokrates. Vielmehr brachte eben die Schalklosigkeit seines Gemüths ihn dahin, daß er zum Ajax anders, als zum Ulysses redete. Ulysses ist also besser, wie es scheint, als Achill. H. Im geringsten nicht, Sokrates. S. Wie so? Haben wir nicht kurz vorhin gesehen, daß die, welche mit Absicht lügen, besser seyen, als die dieses wider ihren Willen thun? H. Allein, Sokrates, wie sollten diejenigen, welche aus Ueberlegung Unrecht thun, mit Ueberlegung nachstellen und Böses auswirken, besser seyn, als die, welche wider ihren Willen dergleichen etwa thun, denen man ja vielfältige Verzeihung zu gute kommen

läſſet, wenn ein ſolcher, ohne es zu wiſſen, unrecht handelt, oder unwahr redet, oder ſonſt etwas übels thut? und ſelbſt die Geſetze viel ſtrenger ſind wider die abſichtlichen Uebelthäter und Lügner, als wider die abſichtloſen?

S. Du ſieheſt, Hippias, mit welchem Rechte ich ſage, daß ich mit unverdroſſenem Fleiße an weiſe Männer Fragen richte. Dies ſcheint auch das einzige zu ſeyn, was ich Gutes an mir habe, da das Uebrige ſehr ſchlecht iſt. Denn was die Natur der Dinge betrift, ſo werde ich getäuſcht, und weiß nicht, wo ſie liegt. Das kann ich daraus genug abnehmen, daß, ſo oft ich mit einem von euch zuſammen komme, die ihr in einem ſo großen Ruhme der Weisheit ſteht, und denen alle Griechen das Zeugniß der Weisheit geben, immer erſcheine, als einer, der nichts weiß. Denn ich habe, ſo zu ſagen, faſt keine einzige Meinung mit euch gemein. Und was kann doch wohl ein größerer Beweis der Unwiſſenheit ſeyn, als wenn jemand anders, als die weiſen Männer, denkt? Aber dies iſt meine einzige wunderbare gute Eigenſchaft, die mich erhält, daß ich mich nicht ſchäme, zu lernen, ſondern immer forſche und frage; und es mit vielem Danke erkenne, wenn jemand mir antwortet, und nie jemanden meinen Dank entzogen habe. Denn ich bin nie in dem Falle geweſen,

wenn

wenn ich etwas gelernt hatte, es dadurch zu leugnen, daß ich das Gelernte für meine eigene Erfindung ausgegeben hätte; vielmehr preise ich den, der mich gelehrt hat, als einen weisen Mann, indem ich anzeige, was ich von ihm gelernt habe. Indessen kann ich dir doch nicht zugeben, was du sagst, sondern gehe sehr weit von dir ab, ob ich gleich auch das wohl weiß, daß es an mir liege, weil ich nämlich ein solcher bin, wie ich bin, um nicht mehreres von mir selbst zu sagen. Mir scheinen nämlich, Hippias, dem ganz entgegen, was du sagst, diejenigen, welche mit Wissen und Willen die Menschen beschädigen, und Unrecht thun, und falsch reden, und hintergehen, besser zu seyn, als die dieses ohne Wissen und Willen thun: doch bin ich zuweilen auch der entgegengesetzten Meinung, so daß ich über diese Dinge nichts gewisses festsetzen kann, zum Beweise daß ich unwissend bin.

Gegenwärtig leide ich nun einen Anfall dieses abwechselnden Zustandes, und die, welche mit Wissen und Willen sich hierin oder darin vergehen, scheinen mir besser, als die dieses ohne Absicht thun. Ich glaube aber, daß die vorhergehenden Reden die Ursache meiner jetzigen Gesinnung sind; so daß es mir gegenwärtig vorkommt, daß die, welche ohne Wissen und Willen alles das thun, schlimmer seyen, als die eben dasselbe mit Willen und Absicht thun.

Sey du also so gütig, es dir nicht verdrießen zu lassen, der Arzt meiner Seele zu seyn. Du wirst mir dadurch, daß du aus meiner Seele die Unwissenheit wegnimst, eine viel größere Wohlthat erzeigen, als wenn du eine Krankheit meines Leibes heiltest. Wolltest du mir aber einen langen Sermon vortragen, so sage ich dir zum voraus, daß du mich nicht heilen werdest; denn ich könnte dir nicht folgen: hingegen wenn du mir wie bisher antwortest, so werde ich vieles dadurch gewinnen, und auch du wirst nichts dadurch einbüßen, wie ich glaube. Mit Recht wende ich mich jetzt auch an dich, o Sohn des Epimanthus, weil du mich in diese Unterredung mit dem Hippias gezogen hast. Wenn also Hippias mir zu antworten nicht Lust haben sollte, so ersuche du ihn jetzt in meinem Namen. Eud. Allein, Sokrates, ich glaube, Hippias verlangt meine Bitte nicht. Denn er hat nicht nur dieses gleich anfangs versprochen, sondern auch, daß er keines Menschen Fragen ausweichen würde. Sagtest du das nicht wirklich, Hippias? H. Das that ich: allein, Eudikus, Sokrates macht beständige Verwirrungen während der Unterredung, und erscheint als ein Schalkhafter. S. O bester Hippias, ich thue dieses doch nicht gern, denn sonst wäre ich nach deiner eigenen Erklärung, ein Einsichtsvoller und Kunsterfahrner; sondern, wenn es geschiehet, so geschiehet es ungern. Daher verzeihe mir: denn du sagst ja, daß demjenigen ver-

ziehen werden müsse, der ungern Böses thut. E. Ich bitte dich, Hippias, verfahre nicht anders gegen ihn, sondern, mir zur Liebe, und wegen deines vorhin gegebenen Versprechens, antworte, wenn Sokrates dich frägt. H. Nun ich will antworten, weil du es verlangst: Du aber, Sokrates, frage, was du Lust hast.

S. Ich wünschte sehr, Hippias, daß wir das eben Gesagte untersuchten, nämlich, ob diejenigen, welche mit Wissen und Willen, oder die, welche ungern sündigen, besser seyen? Ich glaube, wir kommen auf diese Art am besten zur Untersuchung. Antworte mir: denkst du dir bei einem guten Läufer etwas? H. Das thue ich. S. Auch bei einem schlechten? H. Ja. S. Ist der gute derjenige, welcher wohl, und der schlechte, welcher schlecht läuft? H. Ja. S. Wer nun schwerfällig läuft, läuft der nicht schlecht; gut hingegen derjenige, der schnell läuft? H. Ja. S. Also beim Lauf und beim Laufen ist Schnelligkeit etwas Gutes, und Schwerfälligkeit etwas Schlechtes? H. Aber wie weiter? S. Welcher schlechte Läufer ist besser, der mit Vorsatz, oder der ungern langsam läuft? H. Der es mit Vorsatz thut. S. Heißt Laufen nicht etwas thun? H. Etwas thun freilich. S. Wenn also etwas thun, so auch etwas wirken? H. Ja. S. Wer also schlecht läuft, der wirkt eben das, was beim Lauf schlecht und schändlich ist. H. Wie

anders, als schlecht? S. Läuft aber der schwerfällige Läufer nicht schlecht? H. Ja. S. Der gute Läufer wirkt also dieses Schlechte und Schändliche gern; der schlechte aber ungern? H. Es scheint. S. Beim Lauf also ist derjenige, der das Schlechte ungern wirkt, nicht so gut, als der es gern thut. H. Beim Lauf wohl.

S. Wie ist es aber beim Faustkampf? welcher Ringer ist besser, der mit Fleiße, oder der wider seinen Willen fällt? H. Der mit Fleiße fällt, wie es scheint. S. Welches ist aber beim Ringen das Schlimmere und Schändlichere, das Fallen, oder das zu Boden werfen? H. Das Fallen. S. Auch im Kampf also ist derjenige, der mit Fleiße das Schlechtere und Schändliche wirkt, ein besserer Ringer, als der dieses ungern thut. H. Es scheint. S. Und wie ist es bei jeder andern Art von körperlicher Uebung? Vermag derjenige, dessen Körper im bessern Zustande ist, nicht beides zu wirken, so wohl das Starke, als das Schwache, das Schändliche, wie das Rühmliche? so daß, wenn derjenige, dessen Körper im bessern Zustand ist, etwas körperlich schlechtes thut, er es mit Absicht thut? wider Willen hingegen derjenige, dessen Körper im schlechtern Zustande ist? H. Auch in Absicht der Stärke scheint es sich so zu verhalten.

S. Wie nun in Absicht der graziösen Gestalt, Hippias? Wenn ein glücklich gebildeter Leib häßliche und schlimme Geberdungen vorstellt, geschiehet es denn nicht mit Vorsatze; wider Willen hingegen von dem schlechter gebildeten? oder wie scheint dir? H. Eben so. S. Die freiwillige Ungebehrdung findet sich also bei guten Eigenschaften des Leibes, die unwillkührliche hingegen bei schlechten. H. Es scheint. S. Was sagst du aber von der Stimme? welche nennst du besser, die freiwillig mißtönt, oder die nicht wohlklingen kann? H. Die freiwillig — S. Schlechter ist also die wider ihren Willen mißtönende. H. Ja.

S. Was möchtest du wohl am liebsten haben, das Gute oder das Schlechte? H. Das Gute. S. Welche Füße möchtest du also lieber haben, die mit Fleiße hinken, oder die es thun müssen? H. Jene lieber. S. Gehört das Lahmseyn der Füße nicht zu den Fehlern und zur Mißgestalt? H. Ja. S. Wie ferner? ist Schwachsichtigkeit nicht ein Uebel der Augen? H. Ja. S. Welche Augen möchtest du also lieber besitzen, und mit dir verbunden sehen, solche, mit denen man, wenn man einmal will, blinzend und übersichtig seyn kann, oder denen diese Fehler eigen sind? H. Jene lieber. S. Du hältst also diejenigen Theile an dir selbst, welche das

lerhafte absichtlich thun, für besser, als die, welche nicht anders können. H. Ja, was nämlich dergleichen Fälle anbetrift. S. Findet sich nicht dasselbe Verhältniß bei allen übrigen, z. B. bei den Ohren, bei der Nase, beim Munde, und allen Werkzeugen der Empfindung, so daß diejenigen, welche ihr Geschäft schlecht thun, aber nicht besser können, nicht zu wünschen sind, weil sie schlecht sind; diejenigen hingegen, welche jenes mit Fleiß thun, wünschenswerth sind, weil sie gut sind? H. Mir scheint es.

S. Wie weiter? Welcher Instrumente Gebrauch ist besser? derjenigen, womit jemand freiwillig das Geschäft schlecht verrichtet, oder solcher, die er nicht anders als schlecht anwenden kann? Zum Beispiel, ist ein Ruder besser, womit jemand wider seinen Willen schlecht rudert, oder dasjenige, womit er schlecht rudert, wenn er die Absicht hat, schlecht zu rudern? H. Das letztere. S. Ist es nicht eben so mit einem Bogen, mit einer Leier, mit Flöten und allen übrigen Werkzeugen? H. Ja eben so.

S. Weiter, welches Pferdes Seele ist zum Gebrauch besser, desjenigen, dessen Seele man lenken kann, um mit Absicht schlecht zu reiten; oder nach welchen man wider seinen Willen schlecht reiten muß? H. Die Seele des ersteren. S.

Sie

Sie selbst ist also besser. H. Ja. S. Vermöge der besseren Seele eines Pferdes thut man also die schlechteren Handlungen dieser Seele freiwillig, ungern aber vermöge der schlechtern Seele. H. Das ist richtig. S. Verhält es sich mit einem Hunde, und allen übrigen Thieren, nicht eben so? H. Ja. S. Und wie weiter? Welches Bogenschützen Seele (Kunstfertigkeit) ist besser zum Besitze? dessen, die mit Fleiß vor dem Ziele vorbei schießt, oder die dieses wider ihren Willen thut? H. Die es mit Fleiß thut. S. Diese ist also besser zum Bogenschießen. H. Ja. S. Die wider ihren Willen das Ziel verfehlende Seele ist also schlechter, als die entgegengesetzte? H. Ja, in Absicht des Bogenschießens. S. Wie aber in Absicht der Arzeneikunst? Ist diejenige, welche mit Fleiß sich übel verhält, bei der Heilung eines Körpers nicht die kunstfertigere? H. Ja. S. Sie ist also auch besser in dieser Kunst, als die weniger kunstfertige. H. Ja besser. S. Wie weiter? Ist die kunstfertigere in Absicht des Lautenschlags, des Flötenspiels, und der Anwendung aller übrigen Künste und Wissenschaften nicht die bessere, welche mit Fleiß das Schlechte, und Schandemachende und Fehlerhafte thut? Die schlechtere hingegen diejenige, welche dieses wider ihren Willen thut? H. Es scheint. S. Wir halten es ja auch für besser, Sklaven mit solchen Seelen zu haben, die freiwillig Fehler machen und

thun, was nicht nützt, als die dieses wider ihren Willen thun, in so fern jene nämlich zu denselben Geschäften an sich tüchtiger sind. H. Ja. S. Ferner, wünschen wir unsere Seele nicht so vollkommen, als möglich zu besitzen? H. Ja. S. Wird sie nicht besser seyn, wenn sie mit Fleiße das Schlechte thut, und Fehler begeht, oder wenn sie es thun muß (wegen der eigenen Unvollkommenheit)? H. Das wäre ja hart, Sokrates, wenn die freiwilligen Uebelthäter besser seyn sollten, als die absichtlosen. S. Aber das scheint doch nach dem, was gesagt ist. H. Mir nicht. S. Und ich glaubte, Hippias, es schiene auch dir.

Antworte mir denn weiter. Ist die Gerechtigkeit nicht entweder ein Vermögen, oder eine Wissenschaft, oder beides? oder ist es nicht nothwendig, daß die Gerechtigkeit eins von beiden sey? H. Ja. S. Wenn die Gerechtigkeit nun ein Vermögen der Seele ist, so wird die vermögendere Seele die gerechtere seyn. Denn eine solche, bester Mann, erkannten wir für die bessere. H. Das thaten wir. S. Wie aber, wenn sie eine Wissenschaft ist? wird denn die einsichtsvollere nicht die gerechtere seyn? die unwissendere hingegen die ungerechtere? und wenn sie beides ist, ist denn die Seele, welche beides besitzt, Wissenschaft und Vermögen, nicht die gerech-

rechtere? die unwissendere und unvermögendere hingegen die ungerechtere? muß das nicht nothwendig so seyn? H. Es scheint. S. Haben wir nicht gesehen, daß die vermögendere und einsichtsvollere auch selbst die bessere sey, die nämlich beides, sowohl das Rühmliche als das Schändliche in aller Art der Wirksamkeit zu thun das größere Vermögen hat? H. Ja. S. So oft sie nun das Schändlichere thut, thut sie es mit Absicht, um des Vermögens und der Kunst willen. Dieses aber, entweder beides, oder Eins von beiden, scheint zur Gerechtigkeit zu gehören. H. Es scheint. S. Und heißt unrecht thun nicht, Böses thun; und nicht unrecht thun, Rühmliches? H. Ja. S. Die vermögendere und bessere Seele wird also das Unrecht, wenn sie es thut, mit Absicht thun; die schlechtere (unvermögendere) hingegen wider ihren Willen. H. Es scheint. S. Ist ein guter Mann nicht derjenige, welcher eine gute, und ein schlechter, der eine schlechte Seele hat? H. Ohne Zweifel. S. Dem guten Manne ist es also eigen, mit Fleiße Unrecht zu thun, dem schlechten hingegen wider seinen Willen, wenn anders der gute Mann die gute Seele hat. H. Diese hat er aber. S. Wer also mit Wissen und Willen sich vergehet, Hippias, und das, was Schande macht und Unrecht ist, thut, kann, wenn anders ein solcher überhaupt vorhanden ist, kein anderer, als der Gute, seyn. H. Das kann ich dir auf keine

Weise

Weise zugeben, Sokrates. S. Ich selbst mir auch nicht, Hippias: aber nach dem, was gesagt ist, muß uns dieses doch so scheinen.

Ich also, wie ich schon längst gesagt habe, werde bei diesen Sachen auf- und niederwärts in der Irre herum getrieben, und habe nie dieselben Meinungen darüber. Und daß ich hierüber im Ungewissen bin, verdient eben so wenig Erstaunen, als bei jedem andern Idioten: wenn aber auch selbst ihr Weisen nichts Gewisses haben könnt, so ist das erst hart für uns, da selbst, wenn wir zu euch kommen, wir unseres Irrthums nicht frei werden können.

Die

Liebhaber.

Die Liebhaber *)

oder von der Philosophie.

Sokrates.

Ich gieng in die Schule des Grammatikers Dionysius **), und bemerkte unter den Jünglingen daselbst diejenigen, welche, ihrem

*) Diogenes Laertius nennt dieses Gespräch nicht Liebhaber (Ερασται) sondern Nebenbuhlerische Liebhaber (Αντιερασται). Ihm stimmen andere von den Alten bei. Beide Benennungen haben Grund. Denn es werden sowohl mehrere Liebhaber genannt, als auch besonders zweie, die Nebenbuhler von einander waren. Weil sich indessen das Gespräch mit diesen beiden besonders beschäftigt, so scheint die Ueberschrift des Diogenes Laertius allerdings schicklicher zu seyn.

Hier ist übrigens von der berühmten griechischen Knabenliebe die Rede, wovon man die Abhandlung des Herrn Prof. Meiners in den „vermischten philosophischen Schriften“ nachlesen kann. Auch den *Petitus*, Leg. Attic. und Archaeol. Gr. 4, 9. den Menagius, ad Laert. I, 55 und andere.

**) Nach dem Diogenes Laert. und Olympiodor war dieser Dyonysius Platons Lehrer gewesen in dem

rem Ansehen nach, von sehr edler Gemüthsart zu seyn schienen *), und vornehme und berühmte Väter hatten; auch sahe ich ihre Liebhaber. Nun waren zweie dieser jungen Leute mit einander im Streite: worüber aber, das konnte ich eben nicht vernehmen. Doch schien es, als wenn ihr Streit entweder den Anaxagoras oder Oenopides betraf **). Ich sahe nämlich, daß sie

Kreise

---

den grammatischen Wissenschaften. Der letztere fügt hinzu, daß Plato ihn deswegen nenne, um Gelegenheit zu haben, seines Lehrers zu gedenken: ἵνα μητε Διονυσιος ὁ διδασκαλος ἀμοιρος εἰη της παρα Πλατωνι μνημης.

*) τὰς ἐπιειχεστατὰς δοκουντας εἰναι την ἰδεαν; wenn das ἐπιειχεστατος von dem ganzen innern Charakter und Gemüthsart gebraucht wird, so steht es dem ἀνδραποδωδεστατος entgegen, und bedeutet alles Freigebohrne und Edelmüthige, alles Milde, Sanfte und Harmonische in dem Charakter. Sokrates pflegte mit andern der Alten aus der Schönheit und Anmuth der äußern Gestalt auf ähnliche Eigenschaften der Seele zu schließen. Darum heißt es: τὰς ἐπιειχεστατ. δοκουντας εἰναι την ἰδεαν.

**) Beide beschäftigten sich mit der Physiologie des Himmels, worunter man den Lauf der Himmelskörper, die Natur der himmlischen Sphären u. s. begrif. Anaxagoras war aus Klazomene, der jonischen Philosophie ergeben, ein Schüler des Anaximenes, und Lehrer des Perikles, Euripides. Auch Sokrates soll, nach einigen, in seiner Jugend den Unterricht desselben genossen haben. Oenopides aus Chius, ein Zeitgenoß des Anaxagoras, lernte seine Geometrie und Astronomie in Egypten.

Kreise beschrieben, und gewisse Neigungen der himmlischen Sphären nachmachten, wobei sie sich auf ihre Arme lehnten, und alles mit dem aufmerksamsten Fleiße thaten. Und ich, denn ich saß bei dem Liebhaber des einen dieser beiden Jünglinge, — berührte denselben mit dem Bogen meines Arms, und fragte, warum diese beiden Jünglinge so ämsig wären? Es ist ja wohl, sagte ich, etwas Großes und Schönes, (Rühmliches) worauf sie so ämsigen Fleiß wenden? Er antwortete mir, was groß und schön! Diese schwätzen von Meteoren des Himmels, und treiben philosophische Possen. Ich aber erstaunte über seine Antwort und sagte, o Jüngling, scheint dir denn das Philosophiren etwas Unrühmliches zu seyn? Oder warum redest du so bitter? Aber ein anderer, — denn gleich neben ihm saß einer, der der Nebenbuhler seiner Liebe war, — sagte zu mir, nachdem er sowohl meine Frage als seine Antwort gehört hatte, man sollte es nicht von dir erwarten, Sokrates, daß du diesen Menschen frägst, ob er glaube, daß die Philosophie etwas Unrühmliches sey. Weißt du denn nicht von ihm, daß er sein ganzes Leben damit zugebracht hat, auf dem Kampfplatze sich das Genick verdrehen zu lassen, den Bauch zu füllen und zu schlafen? Wie kannst du daher eine andere Antwort von ihm vermuthen, als daß die Philosophie etwas Unrühmliches sey? Dieser von den beiden Erasten war aber in den Künsten

der Musen *) erzogen; jener hingegen, von dem er so beleidigend redete, in der Gymnastik **). Ich hielt es daher für nöthig, denjenigen, den ich zuerst gefragt hatte ***), fahren zu lassen, weil

---

*) Unter der τεχνη μουσικη wurde alles begriffen, was auf irgend eine Art die Seele bildet, sie menschlicher, aufgeklärter, milder und schöner macht. Alle Produkte des Reizes und der Anmuth, und alles Licht des höhern Verstandes waren Werke und Geschenke der Musen. Darum theilt Plato (de Rep. l. 2.) alle Mittel zur Bildung des ganzen Menschen in die Musik und Gymnastik ein. Jene war für die Seele, diese für den Leib. Εσι δε πᾳ ἡ μεν επι σωμασι, γυμναστικη· ἡ δ'επι ψυχῃ, μουσικη.

**) D. i. in der Schule der körperlichen Uebungen, wo die jungen Leute auf mannigfaltige Art angeführt wurden, sich Fertigkeiten zum behenden, leichten, schnellen, starken und symmetrischen Gebrauche der Glieder des Leibes zu erwerben. Die vollkommene Erziehung der griechischen Jugend foderte beides, sowohl die Anführung zu den Künsten der Musen, als zu den gymnastischen Uebungen des Leibes.

***) Ich habe die Leseart τον ερομενον beibehalten, und sie passive übersetzt, obgleich sonst dieser Gebrauch nicht eben gewöhnlich ist. Soll sie behalten werden, wie alle verglichene Codd. sie haben, so kann keine andere Uebersetzung Statt finden. Wenn man gleich kein anderes Beispiel anführen könnte, so zeigt diese Stelle wenigstens die Möglichkeit dieses Gebrauchs. Uebrigens ist die Muthmassung τον ἐρῶμενον nicht unschicklich. Alsdenn hieße es, statt, „den ich zuerst gefragt hatte“, „der Stärke des Leibes hatte“, die er sich nämlich durch die Gymnastik erworben hatte, und es wäre ein Gegensatz zwischen dem Leibesstarken, als dem Schüler der Gymnastik, und dem Weisern, als dem Schüler der Musen.

weil er auch selbst nicht so wohl in der Kunst zu disputiren, als vielmehr im leiblichen Kampfe geübt zu seyn das Ansehen haben wollte, und meine Fragen an den sich weiser dünkenden zu richten, um, wenn es möglich wäre, einige Vortheile von ihm zu gewinnen. Ich sagte daher, meine Frage gieng auf euch gemeinschaftlich: wenn du nun glaubst, besser, als dieser, antworten zu können, so thue ich an dich dieselbe Frage, die ich an diesen that, ob es dir nämlich scheine, daß das Philosophiren etwas Schönes (Rühmliches) sey, oder nicht? Da wir nun diese Worte kaum ausgesprochen hatten, so waren jene beiden Jünglinge stille geworden, und hörten uns zu; und, nachdem sie ihren eigenen Streit aufgegeben hatten, waren sie unsere Zuhörer geworden. Was die Liebhaber hiebei empfunden haben mögen, weiß ich nicht; ich selbst aber wurde wie erschüttert. Denn ich pflege durch den Anblick der Jünglinge, wenn sie schön sind, sehr heftig gerührt zu werden. Zwar schien mir der eine der beiden Liebhaber in ein nicht geringeres Zittern, als ich, versetzt zu werden: indessen aber antwortete er mir, und zwar sehr lobsüchtig. Wenn ich, o Sokrates, je glauben könnte, daß das Philosophiren etwas Unrühmliches sey, so würde ich weder mich, noch jeden andern, der so dächte, für einen Menschen halten. Hiemit zielte er auf seinen nebenbuhlerischen Liebhaber, und sprach die

Worte mit starker Stimme aus, damit die Jünglinge ihn hörten. Nun, sagte ich, scheint dir das Philosophiren denn etwas Schönes? Ja sehr! war die Antwort.

Wie aber, versetzte ich, scheint es dir wohl möglich zu seyn, daß jemand von irgend einer Sache wisse, ob sie rühmlich oder schändlich sey, wenn er nicht vorher weiß, was die Sache an sich sey? Nein sagte er. Weißt du denn nun, wandte ich ein, was das Philosophiren überhaupt sey? Ja wohl weiß ich das, erwiederte er. Und was ist es denn? sagte ich. Was anders, als was Solon irgendwo sagt? nämlich:

„Immerfort vieles lernend werd' ich alt."

Daher, dünkt mich, muß derjenige, der philosophiren will, er sey ein Jüngling oder Greis, immerzu etwas lernen, damit er in seinem Leben so vieles als möglich lerne. Zuerst schien er mir nun etwas gesagt zu haben; und nachdem ich der Sache in etwas nachgedacht hatte, so fragte ich ihn, ob er Philosophie und Polymathie (das Viellernen) für einerlei hielte? Allerdings, war seine Antwort. Glaubst du denn aber, sagte ich, daß die Philosophie nur etwas Schönes, oder auch etwas Gutes sey? Ja sehr etwas Gutes, antwortete er. Bemerkst du dieses denn bei der Philosophie als etwas ganz eigenthümliches, oder scheint es dir auch mit andern

dern Dingen so zu seyn? z. B. glaubst du, daß das philogymnastische Studium *) nicht nur etwas Schönes, sondern auch etwas Gutes sey; oder das Gegentheil? Er aber gab mir, und zwar sehr ironisch, zwei Dinge zur Antwort. An diesen ergehe mein Spruch: weder das eine, noch das andere: dir aber, o Sokrates, gestehe ich ein, daß die Sache sowohl etwas Schönes, als daß sie etwas Gutes sey. Glaubst du denn, daß in den gymnastischen Schulen die Liebe zur Gymnastik **) in der Vielheit der Anstrengnngen bestehe? Ja sehr, erwiederte er, eben so wie ich glaube, daß, was das Philosophiren anbetrift, die Polymathie, Philosophie sey. Und ich fragte weiter, glaubst du denn, daß die Liebhaber der Gymnastik ***) nach etwas anderem begie-

*) Φιλογυμναστια — Plato macht einen Gegensatz zwischen der Philosophie und Philogymnasie. Jene ist Studium der Weisheit aus Liebe zu derselben, und diese Studium leiblicher Uebungen (der Gymnastik) aus Liebe zu denselben. Die öftern Wortspiele und logischen Parallelen, die Plato aus den ersten Bedeutungen der Wörter zieht, und darauf seine Einwendungen, Schlüsse und Fragen gründet, machen eine Hauptschwierigkeit bej der Uebersetzung, und sind oft mit allen Nebenzügen nicht zu erreichen.

**) Die Philogymnastie, und die Vielheit der Anstrengungen oder Uebungen (Polyponie) beziehet sich auf die oben genannte Polymathie.

***) τους Φιλογυμναστας im Gegensatz von Φιλοσοφους, Philogymnasiasten und Philosophanten.

rig sind, als nach dem, was ihren Leib in einen guten Zustand setzen kann? Just nach diesem, antwortete er. Werden denn viele Anstrengungen, erwiederte ich, den Leib in diesen guten Zustand versetzen? Wie könnten, sagte er, wenige Anstrengungen machen, daß der Leib in den guten Zustand versetzt würde? Nun glaubte ich fast den Schüler der Gymnastik anrufen zu müssen, um von seiner gymnastischen Fertigkeit Beistand zu genießen. Ich wandte mich darauf an ihn: und du, trefflicher Mann, warum schweigst du uns denn, da dieser solches sagt? glaubst etwa auch du, daß die Menschen den guten Zustand ihrer Leiber der Vielheit der Anstrengungen zu verdanken haben, oder vielmehr dem richtigen Maaße in denselben? Was mich betrift, o Sokrates, so glaube ich die Wahrheit des Ausspruchs, daß gemäßigte Anstrengungen den Leib in guten Stand setzen, jetzt eben zu erkennen. Und woher denn? Siehest du den schlaflosen, speiseekelnden Mann nicht, mit starrem Nacken, den die Sorgen ausgezehrt haben? Als er dies sagte, fühlten die Jünglinge einen Kitzel und lachten. Der andere aber wurde schaamroth. Und ich versetzte, wie nun? Du giebst also schon zu, daß weder viele noch wenige, sondern vielmehr gemäßigte Anstrengungen die Leiber der Menschen in guten Stand setzen? oder willst du, da unserer zweie sind, in einen Wortstreit dich mit uns einlassen? Mit diesem hier,

antwortete er, würde ich überaus gerne kämpfen; und ich weiß gewiß, daß ich im Stande seyn würde, die Behauptung, welche ich angenommen habe, durchzusetzen, auch wenn ich eine noch viel schlechtere, als die gegenwärtige ist, zum Grunde gesetzt hätte. Denn er bedeutet mir nichts. Allein gegen dich verlange ich nichts zu verfechten, was wider meine Meinung ist: sondern ich gestehe ein, daß nicht viele, sondern gemäßigte Uebungen den Wohlstand des Leibes erzeugen. Wie aber mit der Speise? Gilt hier Maaß oder Vielheit? sagte ich. Auch hier gilt Maaß, gestand er. Und so nöthigte ich ihn zu dem Bekenntniß, daß auch in allen übrigen Dingen, die den Leib betreffen, das Maaßhalten am zuträglichsten sey; hingegen weder das Zuviele, noch Zuwenige. Und er gab mir zu, daß das Gemäßigte das Vortheilhafte sey. Wie ists aber, fuhr ich fort, mit den Dingen, die sich auf die Seele beziehen? Ist bei dem, was ihr mitgetheilt wird, das Gemäßigte, oder das Ungemäßigte ihr zuträglich? Das Gemäßigte, war die Antwort. Sind aber nun die Künste und Wissenschaften nicht ein Theil derjenigen Dinge, welche bei der Seele angewandt, oder ihr mitgetheilt werden? Ja, sagte er, ein. Und hiebei ist also das Gemäßigte, nicht aber das Viele zuträglich, nicht wahr? Er gab zu. Wen müßten wir nun wohl fragen, um richtig zu fragen, was für Anstrengungen und

Speisen in Absicht des Leibes gemäßigt wären? Wir alle dreie gestehen ein, den Arzt, oder den gymnastischen Meister. Wen aber würden wir wohl um das richtige Maaß des Getraides zum Säen befragen? Auch hierüber den Landmann, geben wir zu. Aber in Absicht der Wissenschaften, — welche gleich einer Saat der Seele eingestreuet werden, — wen müßten wir da, sowohl um das richtige Maaß, als um die Beschaffenheit des Saamens befragen, wenn wir richtig fragen wollten? Hierüber waren wir insgesamt verlegen. Also that ich im Scherz diese Frage an sie: wollt ihr, sagte ich, daß wir uns, da wir doch selbst verlegen sind, mit unserer Frage an diese Jünglinge wenden? oder vielleicht schämen wir uns, wie jene Buhler, wovon Homer redet, die Niemand, als sich selbst, den Bogen zu spannen für würdig hielten. Da sie mir nun kleinmüthig geworden zu seyn schienen, weiter zu reden, so versuchte ich es, die Untersuchung nach einer andern Seite hinzulenken, und sagte, was für Wissenschaften sollen wir vornämlich als diejenigen angeben, welche der Philosoph lernen muß, da er weder alle noch viele lernt? Der weisere nahm also das Wort, und sagte, daß dieses die schönsten (rühmlichsten) unter den Wissenschaften wären, und die sich am meisten dazu schickten, daß jemand den größten Ruhm in Absicht der Philosophie daraus erlangen könnte: Den größten Ruhm aber würde er erlangen,

wenn

wenn er in allen Künsten erfahren zu seyn das Ansehn hätte; wenn das aber nicht, so doch in den meisten, und vornämlich den würdigsten; wenn er nämlich dasjenige gelernet hätte, was für edelgebohrne Menschen zu lernen anständig sey, was zum Gebiet des Verstandes, und nicht der Handarbeit gehöre. Also redest du dieses auf diese Art, sagte ich, wie bei der Zimmerei? Denn auch da kannst du um fünf oder sechs Minen den geschicktesten Zimmermeister erkaufen: einen Baumeister hingegen nicht einmal um eine Myriade von Drachmen. Der Baumeister sind nämlich gewiß nur wenige, auch wenn man alle Griechen zusammen nimt. Sagst du dergleichen nicht etwas? Und er, nachdem er mich gehört hatte, gestand, daß er auch selbst so etwas sagen wolle.

Ich fragte ihn aber weiter, ob es nicht unmöglich wäre, daß ein einziger Mensch auch nur zwo Künste auf diese Art lernte, geschweige denn viele und große? Er erwiederte, du mußt mich nicht so verstehen, Sokrates, als wenn ich sagen wollte, daß der Philosoph eine jede der Künste in der Genauigkeit verstehen müsse, als derjenige selbst, der Meister in dieser Kunst ist, sondern nur, daß er, wie sich für einen freigebohrnen und ausgebildeten Mann schickt, im Stande sey, vorzüglich unter den Anwesenden die Reden des Kunstmeisters zu fassen, und sein eigenes Gutach-

ten beizufügen: so daß er, sowohl was die Wissenschaft, als was die Ausübung der Künste betrift, unter allen, die zugegen sind, das Ansehen des Elegantesten und Einsichtsvollesten hat. Darauf sagte ich, (denn bisher war ich noch im Zweifel, was er mit seinen Reden eigentlich haben wollte,) nun merke ich wohl, was für einen Mann du unter dem Philosophen verstehest. Du scheinst mir einen solchen zu wollen, der in den Künsten eben das ist, was die Fünfkämpfer *) in der Gymnastik gegen die Wettläufer und Ringer **) sind.

---

*) Die meisten beflissen sich einer einzigen Art des Wettkampfs, und suchten darin zu excelliren. Einige aber legten sich auf alle Arten der Kampfspiele, als Laufen, Diskuswerfen, Springen, Ringen und Schießen: und von diesen fünf Arten nannte man sie Fünfkämpfer (πενταθλοι). Dieser Name blieb für die Universalkämpfer auch nachmals, als der Faustkampf noch hinzu kam. Hiemit vergleicht Plato die Philosophen, in so fern sie nach der Foderung des jungen Menschen Universalkünstler seyn sollen. So sagt Laertius vom Philosophen Demokrit, daß er in Absicht der Philosophie ein wahrer Pentathlet gewesen sey, weil er die Physik, Moral, Mathematik und alle freie Künste und Wissenschaften verstanden hätte.

**) Plato hat παλαισας. Da diese überall zum Kriegswesen gehören, und in der Gymnastik, so viel ich weiß, nicht vorkommen, so scheint, wie schon Clerikus (Silv. Philol. c. 10.) will, παλαιστας, gelesen werden zu müssen. Auch Aristoteles (Rhet. I, 5.) sagt von den Pentathleten, daß sie zugleich in der Stärke und Schnelligkeit vorzüglich gewesen wären (ὁτι προς βιαν και προς ταχος ἁμα πεφυκασιν). Das Erste gehörte zum Ringen; (παλη) das zweite zum Wettlauf (δρομος).

sind. Denn auch jene werden von diesen in den eigenthümlichen Kampfarten eines jeden derselben übertroffen, und behaupten gegen diese nur den zweiten Rang: unter den übrigen Kämpfern aber sind sie die Erstern, und überwinden sie. Vielleicht könntest du sagen wollen, daß auch das Philosophiren so etwas bei denen bewirke, die diesem Studium ihre Bemühungen des Fleißes wiedmen; so daß sie zwar von den Meistern der Einsicht in die Künste übertroffen würden, doch aber, als solche, die den zweiten Rang behaupten, vor andern Vorzüge hätten, und also der Philosoph in allen Arten ein Mann der zweiten Stuffe wäre. Einen solchen scheinst du mir ohngefehr anzuzeigen. Recht schön, sagte er, scheinst du mir, o Sokrates, das was den Philosophen angehet dadurch gefaßt zu haben, daß du ihn mit einem Pentathleten verglichen hast. Denn in der That ist er ein solcher, der keiner Sache ganz allein ergeben ist, noch irgend etwas nach künstlerischer Genauigkeit auszuarbeiten im Stande wäre, so daß er wegen des Fleißes in dieser einzigen Kunst alle übrige vernachlässigen müßte, wie die Meister der Künste thun, sondern, daß er an allen Künsten einen gemäßigten Antheil nimt.

Nach dieser Antwort war ich sehr lüstern, recht deutlich zu wissen, was er sagen wollte, und that also die Frage an ihn, ob er annähme,

daß

daß die rechtschaffenen Männer nützlich oder unnütz wären? Ja wohl nützlich, Sokrates, erwiederte er. Wenn nun die Guten nützlich sind, sind denn die Bösen unnütz? Er sagte, Ja. Wie nun? hältst du die Philosophen für nützliche Männer, oder nicht? Für nützliche Männer, gestand er: ja, sagte er, ich halte sie für die nützlichsten. Gut! laß uns denn sehen, ob du wahr redest. Wie können nämlich diese Männer des zweiten Rangs uns nützlich seyn? Offenbar ist ein Philosoph weniger nützlich, als jeder von denen, die in den Künsten Meister sind. Er gab zu. Wohlan denn, sagte ich, wenn du entweder sebst krank würdest, oder einer deiner Freunde, dessen du dich sehr annimst, würdest du denn, zur Wiederherstellung der Gesundheit, jenen Mann des zweiten Rangs, den Philosophen, ins Haus führen, oder einen Arzt annehmen? Beide, sagte er, was mich betrift. Sage mir nicht, wandte ich ein, beide; sondern welchen von beiden vorzüglich und zuerst. Was das anbetrift, gab er zur Antwort, so wird Niemand zweifeln, daß der Arzt vorzüglich und zuerst gefragt werden müsse. Ferner, wenn du auf einem Schiffe, das der Sturm triebe, wärest, wem würdest du, sowohl dich selbst, als das Deinige vorzüglich und zuerst anvertrauen, dem Steuermanne, oder dem Philosophen? Ich dem Steuermanne. Und ist nicht eben so bei allen andern Dingen, so lange ein Kunstverständiger da ist, der Philosoph

unnütz? Es scheint, gab er zur Antwort. So ist uns also der Philosph ein gewisser unnützer Mann, weil es ja an Künstlern nicht fehlt. Wir haben aber eingestanden, daß gute Männer nützlich, und böse unnütz seyen. Er mußte zugeben.

Wie nun? darf ich dich nach diesem noch fragen? oder werden fernere Fragen zu unhöflich seyn? Frage, was du willst. Ich suche, sagte ich, nichts weiter, als daß dasjenige, was von uns gesagt ist, abermals eingestanden werde. Hiemit verhält es sich nun so. Wir haben zugegeben, daß die Philosophie etwas Schönes sey, wie selbst die Philosophen; daß die Philosophen gute Männer seyen; die Guten aber nützlich, und die Bösen unnütz. Wiederum haben wir eingestanden, daß die Philosophen, so lange Künstler da sind, unnütz seyen; an Künstlern aber fehle es nie. Ist dieses alles nicht zugegeben? Allerdings, sagte er. Es scheint also, nach deinen eigenen Reden, daß, wenn das Philosophiren in der Kenntniß der Künste bestehet, wie du willst, wir auf die Weise zugeben, daß die Philosophen sowohl böse als nutzlos seyen, so lange nämlich Künste unter den Menschen sind. Allein, lieber Freund, so verhält es sich nicht mit ihnen; Philosophiren ist weder mit allem Fleiße Künste erlernen, noch ein Leben, das auf Vielgeschäftigkeit in Kunstarbeit, oder auf das Viel-

lernen (Polymathie) verwandt wird; sondern ganz etwas anderes. Ja ich halte fast auch das für Schande, daß man die Kunstbeflissenen Werkarbeiter *) nennt.

Auf diese Weise aber werden wir noch deutlicher einsehen, ob ich wohl wahr rede, wenn du mir hierauf antwortest. Was für Leute wissen Pferde zu züchtigen, wie es sich gebührt? diejenigen, welche sie auf das beste zubereiten, oder andere? Die sie aufs beste zubereiten. Ferner: diejenigen, welche Hunde abzurichten wissen, verstehen diese auch, Hunde zu züchtigen, wie es seyn muß? Ohne Zweifel. Also eine und dieselbe Kunst züchtigt, wie es seyn muß, und bereitet zu? Ich gebe es zu, erwiederte er. Wie ferner? Die Kunst, welche aufs vollkommenste abrichtet und züchtigt, wie es sich gebühret, weiß eben dieselbe nicht auch die schlechten und guten zu unterscheiden; oder thut dieses eine andere? Eben dieselbe, antwortete er. Wolltest du dieses nun auch

---

*) Βαναυσος davon βαναυσια (τεχνη), welches zuerst allerlei Schmiedekunst bezeichnet, nachmals von allen mechanischen Künsten und Handwerken gebraucht wird. Es war mit βαναυσια und βαναυσος allezeit die Idee der Niedrigkeit, Geringschätzigkeit, und werkmeisterischen Gewinnstsucht verbunden. Plautus nennt βαναυσος, sellularios, welche Erasmus (de Vulcano) durch Artifices sordidos, vulgares, viles, serviles erklärt. So ist beim Aristot. βαναυσος τεχνη eine schmutzige Kunst serviler Menschen.

auch wohl in Absicht auf die Menschen zugeben, daß die Kunst, welche Menschen zu den besten macht, die sie seyn können, völlig einerlei sey mit derjenigen, welche richtig zu strafen, die guten und bösen zu unterscheiden vermag? Ja sehr, war die Antwort. Und welche dieses bei einem vermag, vermag die es auch bei vielen? und welche bei vielen, eben die auch bei einem? Allerdings. Und verhält sich dieses nicht so, sowohl bei Pferden, als bei allem übrigen? Ja. Was ist das denn für eine Wissenschaft, welche die Zügellosen und Verbrecher in den Städten, wie es sich gebührt, bestraft? Nicht wahr, die richterliche? Allerdings. Und verstehest du unter Gerechtigkeit eine andere Kunst, als diese? Keine andere. Nach welcher Kunst man also richtig bestraft, eben dieselbe ist es auch, wodurch man die Guten und Bösen nach ihrem Unterschiede zu erkennen weiß? Nach eben derselben. Wer nun einen erkennt, kann der auch viele erkennen? Ohne Zweifel. Und wer die vielen nicht kennt, kennt der auch den einen nicht? Ja. Wenn nun etwas ein Pferd ist, und kennt weder die guten, noch die schlechten, wird es denn nicht auch mit sich selbst, wie es nämlich beschaffen sey, unbekannt seyn müssen? Das gebe ich zu. Und wenn etwas ein Rind ist, und weder die guten noch die schlechten kennt, wird es denn nicht auch mit sich selbst, wie es beschaffen sey, unbekannt seyn? Allerdings, sagte er. So auch, wenn

etwas ein Hund ist? Er gab zu. Wie nun? wenn ein Mensch ist, der die guten und bösen Menschen nicht zu unterscheiden vermag, wird der nicht auch mit sich selbst unbekannt seyn, und nicht wissen, ob er gut oder schlecht sey, da er nämlich selbst ein Mensch ist? Er gestand ein. Mit sich selbst aber unbekannt seyn, ist das besonnen, oder unbesonnen seyn? Unbesonnen seyn. Also sich selbst kennen, das heißt besonnen seyn? Ja, war die Antwort. Eben dieses, wie es scheint, befielt auch die delphische Ueberschrift, sich zu üben in der klugen Besonnenheit und Gerechtigkeit. Es scheint. Wissen wir durch dieselbe Kunst auch zu bestrafen, wie es Recht ist? Ja! Wodurch wir also richtig zu bestrafen wissen, ist die Gerechtigkeit selbst; und wodurch wir uns und andere richtig unterscheiden, das ist Besonnenheit, nicht wahr? Es scheint, antwortete er. Gerechtigkeit und kluge Besonnenheit ist also dasselbe? Es scheint.

Auf diese Art werden denn auch Staaten wohl regiert, wenn die Verbrecher bestraft werden. Du redest wahr, sagte er. Und eben dieses ist nun die Staatswissenschaft. Er stimmte bei. Wie nun? wenn ein einziger Mann einen Staat recht regiert, führt er denn nicht den Namen Tyrann und König? Ich sage ja! Er regiert also durch die königliche und tyrannische Kunst? Eben dadurch. Und diese Künste sind

also mit jenen einerlei und dieselben? Sie scheinen es. Wie ferner? wenn ein einziger Mann ein Haus recht regiert, wie nennt man ihn? führt er nicht den Namen Oekonom und Hausherr? Allerdings. Verwaltet nun auch dieser durch Gerechtigkeit das Haus richtig, oder durch sonst eine Kunst? Durch Gerechtigkeit. Also König, Tyrann, Staatsmann, Oekonom, Hausherr, Kluger, Gerechter, ist, wie es scheint, Dasselbe; königliche, tyrannische, politische, (hausgebieterische) ökonomische Kunst, Gerechtigkeit, Klugheit, ist eine und dieselbe Kunst. Es scheint.

Wie nun? ist es dem Philosophen Schande, wenn der Arzt etwas über die Kranken sagt, wenn er dem, was gesagt wird, weder folgen, noch sein Gutachten hinzufügen kann? Und eben so wenig, wenn jeder anderer unter den Meistern der Künste etwas sagt? Wenn aber ein Richter, oder König, oder ein anderer von dem vorhin genannten dieses thut, ist es ihm denn nicht Schande, diese Sachen weder erreichen, noch sein Gutachten beifügen zu können? Wie sollte das nicht Schande seyn, Sokrates, über so wichtige Dinge nicht auch von dem Seinigen etwas mittheilen zu können? Sollen wir also auch in Absicht dieser Dinge annehmen, sagte ich, daß der Philosoph ein Pentathlet, oder Mann vom zweiten Range seyn müsse, der in allen diesen Dingen den zweiten

Vorzug hat, und also, so lange einer von jenen da ist, nicht nützen kann? oder muß er der Erste seyn, der sein Haus keinem andern anvertrauen, noch in dieser Sache den zweiten Rang der Vorzüge behaupten darf, sondern der selbst straft, und wie es recht ist, richtet, wenn anders sein Haus wohl regiert werden soll? Er stimmte mir bei. Ferner, wenn seine Freunde ihn ja einmal zum Schiedsrichter wählen, oder wenn ihm die Stadt etwas zu beurtheilen und zu entscheiden vorlegt, ist es ihm denn nicht Schande, lieber Freund, in diesen Fällen der zweite oder dritte zu seyn, und nicht vielmehr der Anführer? Es scheint mir. Es ist also gar weit gefehlt, schönster Mann, daß das Philosophiren mit der Lust zu lernen *), und dem arbeitsamen Fleiße in den Künsten einerlei seyn sollte. Als ich dieses gesagt hatte, schämte sich der Weisere seiner anfänglichen Reden, und schwieg: der Unwissenschaftliche hingegen sagte, daß die Sache so sey; auch die übrigen lobten zugleich, was gesagt war.

*) Philomathie, im Gegensatz von Philosophie.

Theages.

3 Q 5 6

Theages

oder von der

Weisheit.

Demodokus.
Sokrates.
Theages.

D. Ich hätte wohl besonders etwas mit dir zu reden, Sokrates, wenn du Muße hättest; oder wenn deine Geschäfte nicht zu wichtig seyn sollten, so wünschte ich, daß du dir um meinentwillen Muße machtest. S. Ich habe sonst auch wohl Muße, und so auch für dich um so mehr. Willst du mir also etwas sagen, so stehet es dir frei. D. Gefällt es dir, daß wir in die Halle Jupiters, des Befreiers *) gehen, damit wir allein

*) Dieser Porticus lag nicht weit von dem zweiten, oder der Königshalle (S. Eutyphron Anm. 2) und

sind? S. Wenn es dir gefällt. D. Wir wollen also gehen, Sokrates.

Mit allen Pflanzen der Natur, sowohl denjenigen, die aus der Erde hervorwachsen, als den lebendigen, nämlich den übrigen Thieren, und dem Menschen selbst scheint es auf dieselbe Art und Weise fortzugehen. Denn auch bei den Gewächsen der Erde werden uns, so viel unserer die Erde bauen, alle Zubereitungen, die vor dem Säen und Pflanzen hergehen, und das Säen und Pflanzen selbst, sehr leicht. Wenn aber das Gesäete erst lebt *), alsdenn ist die Wartung des Erzeug-

---

und Suidas unter βασιλειος. Ueber den Ursprung des Namens Ελευθεριος, welcher Beiname den Schutzgott der Freiheit und Errettung anzeigen soll, sind die Alten nicht einig. Nach einigen wurde Jupiter so genannt, weil die Freigelassenen (Liberti) ihm diese Halle zu Ehren, und zwar nicht weit von seinem Bildnisse, erbauet hatten; nach andern, weil Jupiter die Athenienser von der persischen Dienstbarkeit befreiet hatte. S. Harpokration, Suidas und Strabo B. IX.

*) Plato gebraucht den Ausdruck το φυτευθεν für alles dasjenige, was durch die allgemeine Zeugungskraft der Natur von der mannigfaltigsten Art hervorgebracht wird, es sey Pflanze oder Thier oder Mensch; und eben so das βιαι für das treiben und wachsen alles dessen, was Vegetalisch oder Animalisch ist.

Es war ein allgemeiner Vortheil der sokratischen Schule, daß sie zur Bemerkung und zum Gebrauche der mannigfaltigen Analogien, die nach steigenden und ähnlichen Verhältnissen

und

Erzeugten mannigfaltig, mühsam und schwer. Eben so scheint es mir aber auch mit dem, was die Menschen angehet, zu seyn. Ich schließe von meinen eigenen Dingen auch auf die übrigen. Auch mir ist dieses Sohns hier — man mag es Pflanzung oder Erzeugung *) nennen müssen — unter allem am leichtesten geworden; seine Pflege aber schwer, und ist allezeit von Furcht begleitet gewesen, da ich seinentwegen immer besorgt gewesen bin. Ueber manches andere wäre nun zwar vieles zu sagen; aber vorzüglich macht mir seine gegenwärtige Neigung sehr viele Sorgen. Diese ist zwar nicht unedel, aber trüglich. Die-

---

und Zwecken, so weit die Natur gehet, sich erstrecken, angeführt wurde. Diese waren das Archiv aller sokratischen Schlüsse und Beweise; der Spiegel aller seiner moralischen, politischen und menschlichen Erkenntnisse. Sie sind in der That auch die reinste, und, wenn jemand sie recht zu verstehen und zu gebrauchen weiß, die untrüglichste Erkenntnißquelle. Nur finden sich wenige Menschen, die einen Sinn dazu hätten. Selbst der Menschenfreund, dessen Weisheit mehr war, als die Weisheit Salomons, schämte sich nicht, aus dem Anblick Königlicher Lilien, auf die Oekonomie und Providenz des Vaters, der im Himmel ist, zu argumentiren.

*) φυτεια — dieses ist sowohl, wenn jemand junge Pflanzen setzt, als auch, wenn jemand Saamen streuet, damit sie keimen und zu Pflanzen werden. Dieser Ausdruck wird gebraucht, weil oben φυτευειν auf das allgemeine Zeugungsgeschäft der ganzen Natur angewandt war. παιδοποιια, Kinderzeugung, hingegen ist der eigentliche Name für die menschliche Zeugung.

ser mein Sohn, Sokrates, hat nämlich Lust ein Weiser zu werden, wie er sagt. Denn, wie es mir scheint, so sagen ihm seine Landsbrüder und Gespielen, die die Schulen der Philosophen in der Stadt besuchen, gewisse Reden wieder vor, und regen ihn dadurch an; denen er denn nacheifert, und mir nun schon so lange mit Unruhe angelegen hat, daß ich mich seiner annehmen, und einen der Sophisten für ihn bezahlen soll, der aus ihm einen Weisen machen könne. Mir macht nun zwar das Geld die wenigsten Sorgen; aber ich glaube, daß da, wo ihn seine Neigung hintreibt, keine geringe Gefahr für ihn sey. Bis jetzt habe ich ihn durch Zureden noch aufgehalten, da ich dieses aber nicht mehr vermag, so halte ich es für das beste, ihm zu willfahren, damit er nicht durch den öftern Umgang mit diesem oder jenem, in meiner Abwesenheit, verdorben werde. Nun komme ich jetzt eben dazu, daß ich diesen meinen Sohn einem von denen, die für Sophisten gehalten werden, empfehlen will. Du bist mir also recht zum Glücke erschienen, da ich dich unter allen am liebsten über solche Dinge, als ich jetzt zu thun vor habe, berathfragen möchte. Wenn du mir also einigen Rath geben kannst, nach dem, was du von mir gehört hast, so stehet es dir frei; und ich bedarf dessen sehr.

S. Allein, Demodokus, man sagt aber auch, daß es mit dem Rathgeben eine heilige

Sache

Sache seyn soll; und wenn es das in irgend einer Sache ist, so gewiß auch in eben der, worin du meinen Rath suchst. Denn überhaupt ist wohl nichts göttlicheres, worin jemand Rath suchen möchte, als die Bildung seiner selbst, und der Seinigen. Vor allen Dingen aber müssen wir, ich und du, darüber eins werden, was das wohl sey, worüber wir rathschlagen wollen, damit es uns nicht oft so gehe, daß ich etwas anderes in Gedanken habe, und du wieder etwas anderes, und wir nachmals in unsern Meinungen weit von einander abstehen: wir machten uns ja lächerlich, wenn ich, als Rathgeber, und du, als Rathsucher, in Nichts einerlei dächten. D. Nun, Sokrates, du scheinst mir recht zu reden; und so müssen wir es machen. S. Ich rede wohl recht, doch nicht auf alle Weise: und mache eine kleine Aenderung. Denn ich denke eben auch auf dieses Knäbchen, daß es wohl nicht nach eben dem Verlangen tragen könnte, als wonach wir glauben, sondern nach etwas anderem; und wenn das, so würden wir noch viel thörichter handeln, wenn wir uns über einen ganz andern berathschlagten. Am richtigsten, dünkt mich, thun wir daher, wenn wir von ihm selbst den Anfang machen, indem wir bei ihm nachforschen, was das sey, wozu er Lust hat. D. Ja es scheint mir auf die Art, wie du sagst, am besten zu seyn. So sage mir denn den schönen Namen des Jüng-

lings, wie sollen wir ihn anreden? D. Sein Name ist Theages, o Sokrates. S. Schön und von heiliger Art *) ist der Name, Demodokus, den du deinem Sohne gegeben hast.

So sage uns denn, Theages, gesteheſt du Verlangen zu haben, ein Weiser zu werden, und hieltest du es für gut, daß dieser dein Vater einen Mann ausfände, der dich durch seinen Umgang weise machen kann? Th. Ja! S. Welche aber nennst du weise — die Einsichtsvollen in den Dingen, die ihre Wissenschaft ausmachen, oder die dieses nicht sind? Th. Ich meine die Einsichtsvollen. S. Wie nun? Hat dich dein Vater nicht unterrichtet und zu den Dingen angeführt, worin hier die Kinder edler und rechtschaffener Väter unterwiesen werden, nämlich in den grammatischen Wissenschaften, in der Kunst, die Laute zu schlagen, im Ringen, und den übrigen Kampfspielen? Th. Das hat er. S. Glaubst du also noch einer gewissen Wissenschaft zu bedürfen, für welche zu sorgen deinem Vater zukommt? Th. Das glaube ich. S. Und welche ist diese? sage es uns, damit wir deinem Wunsche willfahren können. Th. Auch das weiß dieser wohl, o Sokrates: denn ich habe ihm oft davon gesagt: aber er redet jetzt

*) Der von Gott geleitet wird.

jetzt mit Fleiße zu dir also, gleichsam als wüßte er nicht, wonach ich mich sehne. Denn eben hierin, und auch noch in andern Dingen, ist er mir entgegen, und will mich keinem empfehlen.

Allein was du vorhin zu ihm gesagt hast, ist gleichsam ohne Zeugen geredet; jetzt aber mache mich zum Zeugen davon; und erkläre in meiner Gegenwart, was das für eine Weisheit an sich selbst sey, wonach du Verlangen trägst. Denn nim einmal an, du hättest Verlangen nach derjenigen Weisheit (Wissenschaft), wodurch die Schiffe von den Menschen regiert werden, und ich fragte dich, was für einer Weisheit (Wissenschaft) bedarfst du, Theages, um welcher willen du dich über deinen Vater beklagst, daß er dich keinem, bei dem du diese Weisheit erlangen könntest, übergeben wolle? was würdest du mir antworten, daß diese Art von Weisheit an sich selbst sey? nicht wahr, die Weisheit des Steuermanns? Th. Ja. S. Und wenn du in derjenigen Kunst Einsicht zu erlangen wünschtest, wodurch man Waagen regiert, und darum auf deinen Vater unwillig wärest, und ich fragte dich abermals, was ist dieses an sich selbst für eine Kunst? würdest du mir nicht antworten, die Waagenlenkende? Th. Ja. S. Die Weisheit aber, wonach du jetzt Verlangen trägst, ist diese namenlos, oder hat sie einen Namen? Th. Ich glaube,

glaube, sie hat einen. S. Kennst du nun zwar sie selbst, nicht aber ihren Namen, oder weist du auch ihren Namen? Th. Auch den Namen. S. Welcher ist es denn, sage es. Th. Wie sollte jemand ihr einen andern Namen geben, als Weisheit? S. Ist denn auch die waagenlenkende Kunst Weisheit, oder scheint sie dir Unwissenheit zu seyn? Th. Mir nicht. S. Also Weisheit (Einsicht, Kunsterfahrenheit)? Th. Ja. S. Und wozu gebraucht man diese? Nicht wahr, ein Pferdegespann zu regieren? Th. Allerdings. S. Ist auch die Steuerkunst Weisheit? Th. Mir scheint sie es. S. Und ist sie nicht dieselbe, wodurch wir Schiffe regieren. Th. Eben dieselbe.

S. Was ist nun das für eine Weisheit, wonach du trachtest, was lehrt sie uns regieren? Th. Sie ist, wie mich dünkt, diejenige, wodurch man Menschen regiert. S. Etwa durch sie die Kranken? Th. Gar nicht. S. Das thut die Heilkunst: nicht so? Th. Ja. S. Oder ist sie diejenige, wodurch man die Sänger in den Chören regiert? Th. Auch nicht. S. Denn das thut die musikalische Kunst. Th. Allerdings. S. Aber vielleicht die, wodurch man Kampfspieler zu regieren weiß? Th. Nein. S. Das ist nämlich die Gymnastik. Th. Ja. S. Oder wodurch man über die regiert, welche etwas arbeiten, und was? Suche mir hier einen Ausdruck

anzu-

anzugeben, wie ich dir zu den obigen angab. Th. Mir scheint sie diejenige Weisheit zu seyn, wodurch die Bewohner einer Stadt regiert werden. S. Sind aber in der Stadt nicht auch die Kranken? Th. Freilich: aber ich verstehe nicht blos die Kranken, sondern alle übrige, die in der Stadt leben. S. Nun merke ich, welche Kunst du meinst. Du scheinst mir nämlich nicht diejenige anzudeuten, wodurch man Einerndter, Weinleser, Pflanzer, Säer, Drescher zu regieren weiß: denn diese regieren wir durch die Kunst des Landbaues, nicht wahr? Th. Ja. S. Auch nicht diejenige, wodurch Holzschneider, Durchbohrer Polierer und Drechsler aller Art regiert werden; diese meinst du nicht: denn thut dieses nicht die Tektonik *)? Th. Ja. S. Aber vielleicht diejenige, nach welcher alle diese Leute, sowohl die Feldbauer, als die Mechaniker, (Holzarbeiter) und die Künstler aller Art, die Privatleute, und die Weiber und die Männer regiert werden: diese Kunst verstehest du vielleicht unter der Weisheit. Th. Eben diese, Sokrates, habe ich schon längst angeben wollen.

S. Kannst du nun sagen, ob Aegisthus den Agamemnon bei Argos getödtet hat, über alle diese Leute, die du hergenennet hast, über alle

*) Wir haben keinen Ausdruck im Deutschen, der ein Abstractum von den genannten und noch einigen andern Künsten wäre. Unser Ausdruck Mechanik ist zu weit und unbestimmt.

alle Künstler und Privatleute, über Männer und Weiber insgesammt regiert habe, oder über sonst welche? Th. Nein, sondern über eben diese. S. Ferner: hat Peleus, der Sohn des Aeakus, zu Phthia nicht über eben diese regiert? Th. Ueber eben diese. S. Hast du wohl schon vom Periander, einem der Söhne des Cypselus, gehört, daß er Regent zu Korinth gewesen sey? Th. Ja. S. Regierte dieser nicht in derselben Stadt über dieselben Menschen? Th. Ohne Zweifel. S. Wie ferner, glaubst du nicht, daß auch Archelaus, einer der Söhne des Perdikkas, der noch kürzlich in Macedonien regierte, über dieselben Menschen regiert habe? Th. Das glaube ich. S. Und über was für Menschen hat Hippias, einer der Söhne des Pisistratus, als er Regent dieser Stadt war, deiner Meinung nach geherrscht? nicht über eben diese? Th. Wie anders?

S. Könntest du mir nun wohl sagen, was für einen Unterscheidungsnamen Bacis, die Sibylle, und Amphilytus, unser Landsmann, führen? Th. Was für einen anders, Sokrates, als den Namen der Orakelsprecher? S. Du redest richtig: eben so versuche mir nun auch anzugeben, was für einen Unterscheidungsnamen Hippias und Periander wegen der völligen Gleichheit ihres Regiments führen. Th. Ich meine, sie führen den Namen der Tyrannen, denn wel-

welcher wäre es anders? S. Wer also Verlangen trägt, über alle diejenigen Menschen zu herrschen, die zusammen in einer Stadt leben, der trägt Verlangen nach derselben Herrschaft, nach der Tyrannischen, und wünscht ein Tyrann zu seyn, nicht wahr? Th. Es scheint. S. nach dieser verlangt dich auch, wie du sagst? Th. Das folgt nach dem, was ich gesagt habe.

S. O böser Mensch, du wünschest Tyrann über uns zu seyn, und beklagst dich deswegen schon so lange über deinen Vater, daß er dich zu keinem Lehrer der tyrannischen Kunst geschickt habe? Und du, Demodokus, schämst dich nicht, da du schon so lange weist, wonach dieser Verlangen trägt? und da du Vermögen hast, ihn wohin zuschicken, damit du ihn zum Kunstmeister in derjenigen Weisheit, wozu er Lust hat, machtest, so gönnst du ihm dieses nicht, und willst ihn nicht hinschicken? nun aber siehest du. Weil er dich aber in meiner Gegenwart angeklagt hat, so laß uns, ich und du, gemeinschaftlich uns darüber berathschlagen, ob jemand sey, zu dem wir ihn schicken können, so daß er durch den Umgang eines solchen zum weisen Tyrannen würde. D. O ja, beim Jupiter, Sokrates, darüber laß uns rathschlagen! und, wie mich dünkt, ist hier kein schlechter Rath nöthig. S. Erlaube denn, trefflicher Mann, daß wir ihn zuvor selbst,

so viel nöthig ist, befragen. D. So frage ihn denn.

S. Wie also, Theages, wenn wir hier den Euripides etwas zu Hülfe nähmen? denn Euripides sagt ja irgendwo, „Tyrannen werden weise durch der Weisen Umgang.“ Wenn also jemand den Euripides fragte: worin, o Euripides, werden, wie du sagst, die Tyrannen durch den Umgang der Weisen weise? z. B. wenn er sagte, die Feldbauer werden weise durch der Weisen Umgang, und wir fragten, in welcher Sache der Weisen? was würde er uns wohl antworten? etwas anderes, als in der landbauenden Kunst? Th. Das, und nicht anders. S. Wie ferner? wenn er sagte, Köche werden weise durch den Umgang der Weisen, und wir fragten, in welcher Sache der Weisen? was glaubst du, würde er uns antworten? nicht wahr, in der Speisebereitenden Kunst? Th. Wie aber, wenn er gesagt hätte, Kämpfer werden weise durch den Umgang der Weisen, und wir fragten, in welcher Sache der Weisen? würde er nicht sagen, im Kämpfen? Th. Ohne Zweifel.

S. Da er nun gesagt hat, Tyrannen werden weise durch den Umgang der Weisen, was würde er auf unsere Frage, in welcher Sache der Weisen, o Euripides? antworten? was würde dieses, nach seiner Antwort,

wort seyn? Th, Aber, beim Jupiter, das weiß ich nicht. S. Soll ich es dir denn sagen? Th. Wenn du willst. S. Es ist eben das, was, wie Anakreon sagt, die Kallikrete verstehet: oder kennst du das Lied nicht? Th. Ich kenne es. S. Wie nun? verlangst du also den Umgang eines solchen Mannes, der mit der Kallikrete, der Tochter der Kyane, gleiche Kunst verstehet, und in der tyrannischen Wissenschaft erfahren ist, wie der Dichter von ihr behauptet, damit du unser und der Stadt Tyrann werdest?

Th. Schon lange, o Sokrates, spottest du meiner, und treibst dein Spiel mit mir. S. Wie, sagst du denn nicht, daß du nach derjenigen Weisheit Verlangen trageſt, wodurch du über alle Bürger herrschen könntest? wenn du das aber thätest, wärest du denn etwas anders, als ein Tyrann? Th. Herzlich gern, glaube ich, würde ich ein Tyrann werden, wo möglich, über alle Menschen, und wenn das nicht, doch über die meisten: auch du würdest das wohl, wie ich meine, und alle andere Menschen: ja noch lieber wollte ich wohl ein Gott seyn; aber dazu habe ich doch kein Verlangen bezeigt. S. Nun was ist es denn, wonach du dich sehnst? sagst du nicht, du wünschtest über die Bürger zu herrschen? Th. Nicht gewaltthätig, noch wie die Tyrannen, sondern über sie als freiwillige, wie auch die andern vernünftigen Männer in der Stadt. S.

Etwa wie Themistokles, wie Perikles, wie Cimon, und wie alle andere, die in der Regierungskunst groß gewesen sind? Th. Ja wahrhaftig, diese meine ich.

S. Wie nun? wenn du Verlangen trügest, ein Kunsterfahrner im Reitwesen zu werden, zu welchen Leuten glaubst du gehen zu müssen, um ein starkerfahrner Reuter zu werden? etwa zu andern, als den Kunsterfahrnen des Reitwesens! Th. Beim Jupiter, zu keinen andern. S. Und hier eben wieder zu denen, welche stark erfahren sind in dieser Kunst, die sowohl Pferde haben, als auch mit vielen Pferden immerfort umgehen, sowohl einheimischen als fremden? Th. Offenbar das. S. Wie aber, wenn du im Wurfschießen kunsterfahren zu werden wünschtest, glaubst du denn nicht, daß, wenn du zu den Wurfschützen giengest, du diese Kunsterfahrenheit erlangen würdest, und zwar zu denen, die sowohl selbst Wurfgeschütze haben, als auch mit vielerlei Wurfgeschützen, sowohl fremden, als einheimischen, immerfort umgehen? Th. Das glaube ich. S. So sage mir denn, da du in der Regierungskunst weise zu werden ein Verlangen trägst, glaubst du, zur Erlernung dieser Weisheit, zu irgend andern Leuten gehen zu müssen, als zu eben solchen Politikern, die sowohl selbst stark erfahren sind in politischen Dingen, als auch beständig mit Staatssachen, sowohl ihrer eigenen Stadt,

als

als auch vieler andern Städte umgehen, und sowohl mit griechischen als ausländischen Städten Umgang und Verkehr haben? oder meinst du, daß, wenn du mit irgend andern Umgang hättest, du in eben der Kunst weise werden würdest, worin diese Männer weise sind, und nicht vielmehr durch eben diese? Th. Ich habe wohl gewisse Reden gehört, Sokrates, die von dir kommen sollen, daß nämlich die Kinder dieser Staatsmänner um nichts besser wären, als Schusterkinder. Und hierin scheinst du mir die schärfste Wahrheit zu reden, so viel ich einsehen kann. Närrisch würde ich also seyn, wenn ich glaubte, daß jemand unter diesen Leuten im Stande wäre, mich seine eigene Weisheit zu lehren, da eben derselbe doch seinem eigenen Sohne dadurch wohl nützlich würde, wenn er je im Stande wäre, irgend einem anderen Menschen hierin beförderlich zu seyn.

S. Wie würdest du, bester Mann, es denn selbst machen, wenn du einen Sohn hättest, der dich so unruhig anläge, und sagte, er hätte Lust, ein guter Mahler zu werden, und dich, als Vater, beschuldigte, daß du kein Geld zu diesem Zwecke für ihn aufwenden wolltest, der aber die Meister eben dieser Kunst, die Mahler, verachtete, und von ihnen nicht lernen wollte? oder die Flötenspieler, wenn er ein Flötenspieler; oder die Lautenschläger, wenn er ein Lautenschlä-

ger werden wollte? könntest du wohl etwas mit ihm machen, und ihn sonst wo hinschicken, da er von diesen nicht lernen wollte? Th. Beim Jupiter, ich wüßte nicht. S. Da du nun jetzt gegen deinen Vater dich auf dieselbe Art beträgst, kannst du dich denn wundern, und ihm Vorwürfe machen, wenn er verlegen ist, was er mit dir machen, und wohin er dich schicken soll? da wir dich sonst einem der vortrefflichsten Athenienser in der Staatskunst, welchen du nur beliebtest, empfehlen wollten, der dich unentgeltlich in seinen Umgang nehmen würde, und wobei du zugleich kein Geld aufwenden dürftest, und dabei doch vielmehr in den Stand gesetzt würdest, dir bei allen andern Menschen einen großen Ruhm zu erwerben, als durch den Umgang sonst jemandes. Th. Ei, Sokrates, bist auch du nicht einer der rühmlichen und vortrefflichen Männer? wenn du mich nämlich in deine Gesellschaft aufnehmen willst, so habe ich genug, und suche sonst keinen andern. S. Wie kannst du das sagen, Theages? D. O Sokrates, er redet ja nicht übel, sondern recht, wie es mir gefällt; denn nichts, wie ich glaube, würde ich für einen schätzbareren und unerwarteteren Gewinnst halten, als wenn diesem dein Umgang gefiele, und du seine Gesellschaft wolltest. Und gewiß, ich schäme mich nur zu sagen, wie sehr ich dieses wünsche. Aber ich bitte euch beide, dich, daß du ihn aufnehmen wollest, und dich, daß du bei keinem

andern,

andern, als dem Sokrates, zu seyn verlangest. So habt ihr mich auf einmal von vielen und furchtvollen Bekümmernissen frei gemacht: wie ich denn jetzt sehr um diesen besorgt bin, daß er nicht einem andern in die Hände gerathe, der diesen verderben möchte. Th. Sey nur nicht mehr besorgt, Vater, um mich, wenn du diesen Mann nur dahin bewegen kannst, daß er mich in seine Gesellschaft aufnimt. D. Sehr schön redest du. Und nun, o Sokrates, gienge nach diesem meine Rede an dich. Denn — ohne viele Worte — ich bin bereit, mich und das Meinige, auch das Liebste, dir darzubieten, wessen du irgend nur bedürfen solltest, wenn du nur diesen Theages in deine Freundschaft aufnehmen, und, so viel an dir ist, sein Wohlthäter werden willst.

S. Ich wundere mich zwar nicht, Demodokus, über deinen Eifer, da du nämlich glaubst, daß dieser dein Sohn ganz vorzüglich von mir Vortheile erhalten werde. Denn ich weiß nicht, wobei irgend ein verständiger Mann größern Eifer beweisen sollte, als für seinen eigenen Sohn, damit er der möglichst beste Mann werde: woher du aber glaubst, daß ich besser, als du selbst, im Stande sey, deinen Sohn zum guten Staatsmanne zu machen, und woher dieser überzeugt ist, daß ich ihm hierzu mehr, als du, beförderlich seyn könne — darüber wundere ich mich sehr. Denn erstlich bist du

doch älter, als ich; ferner hast du bereits viele, und zwar die wichtigsten Staatsämter unter den Athenienſern verwaltet; auch ſtehet bei den Anagyraſtern, deinen Landsleuten, Niemand in größerer Achtung, als du, und bey einer andern Stadt eben ſo wenig: an mir aber findet ihr beide nichts von dieſen Dingen. Uebrigens aber, wenn dieſer Theages den Umgang Staatskundiger Männer verachtet, und ſonſt welche ſucht, die ſich dafür ausgeben, Jünglinge bilden zu können, ſo iſt hier ſo wohl Prodikus der Keer, als Gorgias aus Leontium, als auch Polus von Agrigent, als auch viele andere. Dieſe Männer ſind ſo ſehr weiſe, daß, wenn ſie in die Städte kommen, ſie die edelſtgebohrnen und reichſten Jünglinge an ſich locken, welche, da ſie doch den Umgang der Bürger, zu welchen ſie nur Luſt hätten, umſonſt genießen könnten, doch dieſe Männer überreden, ſie in ihre Geſellſchaft aufzunehmen, und jene verlaſſen; auch Geld und große Belohnungen ihnen zutragen, und den größten Dank dazu wiſſen. Solcher Männer einige, hielt ich dafür, ſolltet ihr, du ſo wohl als dein Sohn, auswählen, mich aber, iſt gar nicht ſchicklich. Denn ich verſtehe nichts von jenen ſeligen und ſchönen Künſten, wenn ich es auch wollte; vielmehr ſage ich ſo wohl von mir immerfort, daß ich, kurz zu ſagen, nichts weiß, außer dem Bißgen Wiſſenſchaft, die ich in Sachen der Liebe habe. In dieſer Kunſt aber hält

hält mich jeder für stärker, als alle, die vor mir gebohren sind, und die jetzt mit mir leben.

Th. Siehest du wohl, Vater, daß Sokrates, wie es mir vorkommt, nicht sehr Lust hat, mit mir umzugehen? Denn was mich betrift, so war ich ja bereit, wenn dieser nur wollte, aber er spielt nur mit uns, indem er diese Dinge redet. Denn ich kenne einige, die mit mir entweder gleiches Alters, oder auch noch etwas älter sind, als ich, welche, ehe sie mit diesem Umgang hatten, nichts taugende Leute waren, nachdem sie aber in seine Gesellschaft gekommen sind, so sind sie in sehr kurzer Zeit viel besser geworden, als alle diejenigen, die sonst besser waren, als sie. S. Weist du denn auch, Sohn des Demodokus, wie dieses zugeht? Th. O ja, beim Jupiter, das weiß ich, nämlich wenn du nur willst, so werde ich auch bald in den Stand gesetzt werden, eben ein solcher zu werden, wie auch jene sind. Nicht doch, mein Liebster: sondern es ist dir verborgen, wie dieses zugehet. Ich will es dir aber sagen.

Das göttliche Loos hat mir einen Dämon beschieden, der mich gleich von meiner Kindheit an bis jetzt begleitet hat. Dieser aber ist eine göttliche Stimme, die, wenn sie sich hören läßt, mir allezeit andeutet, wenn ich mich von dem, was ich vorhabe, abwenden soll, niemals aber

mich wozu antreibt. Und wenn einer meiner Freunde mir etwas offenbart, und diese Stimme läßt sich alsdenn hören, so räth sie eben dawider, und läßt es nicht ausführen. Und hievon will ich euch Zeugen anführen. Ihr kennt doch den Charmides hier, Glaukons Sohn, den Schönen. Dieser entdeckte mir einst, daß er im Begriffe sey, in der nemeischen Rennbahn zu wettlaufen. Und kaum hatte er angefangen, mir von seinem Vorhaben zu sagen, so ward mir die Stimme. Ich wehrte ihm und sagte: mitten unter deiner Rede sprach zu mir die Stimme des Dämons, „daß er nicht wetteifere!“ Vielleicht, antwortete dieser, zeigt sie dir an, daß ich nicht siegen werde, ich aber will mich doch auf die Rennbahn begeben, wenn ich auch nicht siegen sollte; diese Zeit wird mir doch nicht ohne Nutzen seyn. So sagte er, und trat den Wettlauf an. Nun ist es der Mühe werth, von ihm selbst zu erfahren, was ihm nach dieser (wetteifernden) Uebung begegnet sey. Fragt auch, wenn ihr wollt, den Klitomachus, des Timarchus Bruder, was Timarchus, da er nun bereits sterben wollte, ihm vom Dämon gesagt hat. Er und Evathlus der Wettläufer, der den flüchtigen Timarchus aufgenommen hat, werden euch sagen, was er bei dieser Gelegenheit zu ihm geredet hat. Th. Was denn? S. O Klitomachus, sagte er, ich gehe jetzt nun in den Tod, weil ich dem Sokrates nicht habe folgen wollen.

Wozu Timarchus dieses nun gesagt habe, will ich erklären.

Als Timarchus und Philemon, des Philemonides Sohn, vom Gastmale aufgestanden war, um den Nicias, den Sohn des Heroskamander zu tödten, — denn diese beiden wußten allein um diesen mörderischen Rath, — so sagte Timarchus zu mir, indem er aufstand, was sagst du, Sokrates? Trinket ihr, ich aber muß irgend wohin gehen; ich werde aber bald darauf wieder kommen, wenn das Glück will. Mir offenbarte sich die Stimme, und ich sagte daher zu ihm, mit nichten stehe auf! Denn mein Dämon hat mir das gewohnte Zeichen gegeben. Er blieb. Nach einiger Zeit überfiel ihn wieder ein Paroxysmus zu gehen, „und ich gehe, Sokrates!“ sagte er. Sogleich hörte ich die Stimme wieder, und nochmals nöthigte ich ihn zu bleiben. Zum dritten Male aber stand er heimlich auf, sagte mir nichts mehr, und da er merkte, daß ich sonst worauf dachte, gieng er ohne mein Wissen davon, und verübte, was ihm den Tod gebracht hat. Daher sagte er dieses denn zu seinem Bruder, was ich euch jetzt gesagt habe, daß er nun in den Tod gienge, weil er mir widerstrebt hätte. Außerdem könnet ihr noch von vielen in Sicilien vernehmen, was ich von der Niederlage der Armee voraus gesagt hatte. Und was nämlich

die vorhergegangenen Dinge betrift, so könnet ihr die von denen erfahren, die darum wissen: allein auch jetzt läßt sich von der Anzeige des Dämons ein Versuch machen, ob sie wohl etwas sagt. Ueber den gewaltsamen Trieb Sannions, des Schönen, in den Krieg zu ziehen, hat sich mir die Stimme geoffenbart. Jetzt ziehet er nun aus mit dem Thrasyllus, Ephesus und Jonien zu bekriegen. Ich glaube also, daß er entweder den Tod, oder so etwas ähnliches leiden werde *); und wegen der übrigen Sache bin ich sehr besorgt.

Dieses alles habe ich dir nun deswegen vorgesagt, weil dieselbe Gewalt dieses Dämons auch über den freundschaftlichen Umgang derer, die in meiner Gesellschaft sind, alles vermag. Denn bei vielen widerstehet mir diese Gewalt, und diesen gelingt es nicht, aus meinem Umgange Vortheile zu genießen: so daß es mir daher auch nicht möglich ist, diese in meine Gesellschaft zu nehmen. Bei vielen hingegen wehrt sie mir zwar nicht, mit ihnen umzugehen, aber sie gewinnen auch nichts durch meinen Umgang: welchen hingegen die Gewalt des Dämons zum Umgange mit mir mit beförderlich ist, dieses sind die-

*) Statt ὁμῶς τι τυτῳ, ὁμοίως τι τυτῳ.

diejenigen, welche auch du kennst. Denn sie nehmen sogleich in der Geschwindigkeit zu. Und selbst unter diesen, welche gut zunehmen, sind wiederum einige, die einen festen und sicher bleibenden Vortheil genießen; viele aber nehmen, während der Zeit, daß sie bei mir sind, wohl bis zum bewundernswerthesten zu: nachher aber, wenn sie mich erst verlassen haben, sind sie wiederum nichts besser, als irgend ein anderer.

S. So gieng es einst dem Aristides, dem Sohne des Lysimachus, der ein Sohn des Aristides war. So lange er in meiner Gesellschaft war, nahm er in sehr kurzer Zeit sehr stark zu: nachher aber that er einen gewissen Feldzug und gieng zu Schiffe. Nachdem er hierauf nun wieder zurückgekommen war, fand er den Thucydides, den Sohn des Melesius, der ein Sohn des Thucydides war, in meiner Gesellschaft. Thucydides aber hatte sich den Tag zuvor wegen eines Streits über gewisse Sachen zu mir gesellet. Nachdem Aristides mich gesehen, gegrüßt und mancherlei geredet hatte, so fieng er an, ich höre, Sokrates, daß Thucydides sich gegen dich hoch erhebt, und sehr heftig wider dich ist, als wäre er etwas. Ja, sagte ich, so ist es. Wie aber, weiß er denn nicht, erwiederte er, welch ein knechtischer Mensch er war, ehe er in deine Gesellschaft kam? Bei den Göttern, war

meine

meine Antwort, das scheint er nicht. Aber, sagte er weiter, mit mir selbst ist es eine lächerliche Sache, Sokrates. In aller Welt, wie so? fragte ich. Darum, weil ich, war seine Antwort, vor meinem Ausschiffen im Stande war, mit jedem Menschen, wer er auch seyn mochte, mich in Disputationen einzulassen, und kein einziger mich in der Kunst zu reden übertreffen zu können schien, so daß ich auch den Zusammenkünften der vortrefflichsten Männer mit Kühnheit nachgieng, hingegen jetzt fliehe ich, ganz entgegengesetzt, vor jedem, von dem ich nur weiß, daß er einsichtsvoll sey. So sehr schäme ich mich wegen meiner eigenen Untüchtigkeit. Hat dich denn, wandte ich ein, diese Kraft plötzlich, oder nach und nach, verlassen? Nach und nach, war seine Antwort. Und wie sie noch bei dir wohnte, fragte ich weiter, hattest du sie als einer, der etwas von mir lernte, oder auf eine andere Art? Ich will es dir sagen, Sokrates, erwiederte er, so unglaublich es zwar ist, bei den Göttern! unglaublich, aber dennoch wahr.

Ich habe nämlich, wie du auch selbst weißt, nie etwas von dir gelernt; aber ich nahm zu, so oft ich bei dir war, auch wenn ich nur in demselben Hause mit dir lebte, gesetzt, daß es nicht in demselben Gemache des Hauses war:

war: und noch vielmehr, schien es mir, gewann ich, wenn ich, in demselben Zimmer des Hauses mit dir, dich ansahe, wenn du redetest, vielmehr alsdenn, als wenn ich sonst wohin sahe. Am allermeisten aber und aufs höchste nahm ich zu, so oft ich selbst bei dir saß, und wir uns nahe berührten. Nun aber, fügte er hinzu, ist alle jene Kraft und Fertigkeit von mir gewichen.

So verhält es sich also, Theages, mit unserm Umgange. Wenn es dem Gotte lieb seyn sollte, wirst du sehr stark und sehr schnell zunehmen; wenn das aber nicht, so auch nicht. Siehe daher zu, ob es vielleicht nicht sicherer für dich seyn möchte, von einem jener Männer dich unterrichten zu lassen, welche selbst Gewalt haben über den Vortheil, wodurch sie den Menschen beförderlich sind: — viel sicherer, sage ich, als bei mir, was auch erfolgen möchte, (auf gutes Glück) dieses zu versuchen.

Th. Jetzt scheint es mir freilich, o Sokrates, daß wir auf diese Art verfahren müssen. Wir müssen durch Umgang mit einander den Willen des Dämons versuchen; und wenn er uns günstig ist, so ist dieses das beste; wenn aber nicht, so wollen wir sogleich überlegen, was

wir

wir zu thun haben, ob wir eines andern Gesellschaft suchen sollen, oder ob wir selbst das Göttliche, was dir beiwohnt, durch Gebete und Opfer und jedes andere Mittel, was die Gottessprecher vorschreiben, zu gewinnen suchen. D. Wolle nicht ferner, o Sokrates, dich dem Knaben hierin widersetzen; denn Theages redet wohl. S. Nun wenn es euch denn scheint, daß wir es so machen müssen, so wollen wir es so machen.

Phlebus.

Indice

Philebus

oder von der Wollust *).

Sokrates.
Protarch.
Philebus.

Sokr. So siehe denn, Protarch, was eigentlich die Behauptung des Philebus sey, deren Vertheidigung du jetzt von

*) Ich habe diesen Ausdruck für ἡδονη gewählt, weil der Begriff desselben für die Sache, wovon hier die Rede ist, bestimmter ist, als der allgemeinere Ausdruck des Vergnügens. Doch muß Wollust in dem philosophischen Sinne genommen werden, der bei uns eingeführt ist. Plato setzt die ἡδονη der Besonnenheit, Klugheit und allen höhern Vergnügen des Verstandes entgegen, wie das lateinische Voluptas eben dieses Verhältniß hatte, welches aber der bloße Ausdruck des Vergnügens ohne allen Beisatz nicht gestattet.

von ihm übernehmen willst *), und was du hingegen von meinen Reden zu bestreiten habest, wenn ich etwa nicht nach deinem Sinne geredet haben sollte. Willst du, daß ich so wohl seine als meine Behauptung kurz zusammen fasse? Prot. Sehr gern. S. Philebus behauptet also, daß das Gut **) für alle lebende Geschöpfe in der

*) Sokrates und Philebus hatten über das höchste Gut gestritten; Philebus mag nicht weiter streiten, und überläßt dem Protarch die weitere Vertheidigung seiner Meinung. Dieser als ein junger Mensch findet sich gleich dazu bereit. Daher wendet sich Sokrates an diesen.

**) Eigentlich „„daß Freude, Wollust u. s. ein Gut oder ein Gutes sey.“ Weil aber vorher vom absoluten Gute disputirt war, und der Ausdruck ἀγαθὸν εἶναι darauf Beziehung hat, so habe ich der deutlichern Bestimmung wegen den Artikel das davor gesetzt. Es war der Sinn der Behauptung des Philebus, wie man aus dem Fortgange des Dialogs, besonders aus dem Ende, siehet, daß die Wollust das Gut sey. An sich ist der Ausdruck ein Gutes sey und das Gut sey unterschieden, wie Concretum und Abstractum, wie Ideal und Species oder Individuum, das an dem Ideal Theil hat, oder in dem etwas zum Ideal gehörendes wohnt. Plato sagt mit Fleiß, und ganz nach der Art der sokratischen Gegner, ἀγαθὸν εἶναι und nicht τὸ ἀγαθὸν εἶναι. Der Grund liegt im Folgenden. Er lässet seinen Held, den Sokrates, in allen Gesprächen disputiren und fragen über die Ideale oder absoluten und allgemeinen Begriffe der Dinge, worunter alles Einzelne, was an dem und dem Namen Theil hat, begriffen ist, und wodurch eben das Einzelne die Kraft seiner Benennung erhält: z. B. nicht, was schön, was

heilig

der Freude, in der Wollust und Ergötzlichkeit, und allem was dahin gehört und damit übereinstimmt, bestehe: dawider aber behaupte ich, daß in diesen Dingen das (vollkommene) Gut nicht liege, sondern daß Klugheit, Verstand, Erinnerungskraft, und alles was damit nun gleicher Natur ist, nämlich Richtigkeit im Den-

heilig, was gut u. f.; sondern was das Schöne, das Heilige, das Gut u. f. sey. Auf diese Fragen pflegten diejenigen nun, welche Plato mit dem Sokrates sich unterreden läßt, nicht zu antworten, sondern brachten statt dessen lauter einzelne Dinge vor, z. B. auf die Fragen: was ist das Schöne? antworteten sie, eine schöne Jungfrau, ein schönes weibliches Pferd ist ein Schönes: was ist das Heilige? das, was ich jetzt thue, ist ein Heiliges: was ist das Gut? Gut ist für alles was lebt, wenn man Wollust hat, im Zustande der Freude ist u. s. f. Hiemit hatten sie nun zwar Recht; allein weil es doch eine Antwort auf die Frage über das Absolute des Begriffs, über das Ideal, das allen einzelnen daran Theil nehmenden Formen und Gestalten die verhältnißmäßige Verwandschaft und Werth giebt, seyn sollte; so mußte Sokrates Beispiele vorbringen, von denen ein besser seyn galt, als das, was der Gegner ein gut seyn genannt hatte, und dadurch zeigen, daß die Frage über das (absolute) Gut nicht beantwortet sey. So konnte hier Plato den Gegner nicht sagen lassen, Wollust u. f. sey das Gut, denn darauf giengen eigentlich die Antworten der dialektischen Personen nicht, sondern gut sey, wenn man ꝛc. Hiemit begnügten sie sich in allen Fällen, und so wurden gemeiniglich alle Gespräche geendigt, ohne daß Sokrates auf seine Fragen über das Absolute der Begriffe Antwort erhielt.

ken, und Wahrheit im Urtheilen und Schließen vorzüglicher und schätzenswürdiger, als die Wollust, sey, und zwar für alle Geschöpfe, die dieser Dinge theilhaftig werden können; daß aber diese Theilnehmung denen, welchen sie möglich ist, sie mögen jetzt oder künftig leben, das Heilsamste unter allen sey.

Ist das nicht ohngefehr, Philebus, was wir beide vorbrachten? Phil. Vollkommen, Sokrates. Diese eben angezeigte Behauptung übernimst du also, Protarch? Prot. Ich muß wohl übernehmen, denn der schöne Philebus hat ja alles aufgegeben. S. Nun ist es nothwendig, daß wir auf alle Weise irgend das Wahre über diese Dinge bestimmen. Pr. Freilich nothwendig.

S. Wohlan denn! außer dem vorhin gesagten müssen wir noch hierüber eins werden. Pr. Worüber? S. Daß ein jeder von uns einen Zustand und eine Beschaffenheit der Seele anzugeben suche, welche allen Menschen das Leben glücklich zu machen im Stande ist. Meinst du nicht so? Pr. Allerdings. S. Setzet ihr diesen Zustand der Seele nicht in der Freude, und ich in der Besonnenheit *)? Pr. Ja. S. Wie aber,

*) oder in dem Besonnenseyn. Ich habe diesen Ausdruck lieber wählen wollen, als den, verständig

aber; wenn sich noch ein anderer fände, der besser, als beide, wäre, würden wir alsdenn nicht, wenn dieser mit der Wollust näher verwandt wäre, zwar beide unter diesem Zustande des Lebens stehen, der das wahre Gut gründlich und zuverlässig enthielte; aber doch das Leben der Besonnenheit von dem Leben der Wollust übertroffen werden? P. Ja. S. Träfe die nähere Verwandschaft aber die Besonnenheit, würde alsdenn die Besonnenheit nicht über die Wollust siegen, diese aber überwunden werden? Nehmt ihr dieses so als ausgemacht an? oder wie? Pr. Mir scheint es. S. Und du Philebus, was sagst du? Phil. Ich glaube ganz und gar, und werde immer glauben, daß der Wollust der Sieg gebühre. Du aber, Protarch, mußt darüber selbst urtheilen. Pr. Da du mir die Sache einmal übergeben hast, so steht es nicht ferner

---

ständig seyn, klug seyn, weil diese Begriffe mit darin liegen, aber nicht so allgemein sind, als jener, und nicht alles das enthalten, was in jenem liegt. Der Ausdruck το φρονειν begreift im Allgemeinen den richtigen Zustand und die gute Wirksamkeit aller Seelenkräfte, und ist von εννοειν darin unterschieden, daß dieser Ausdruck zunächst auf die Fassungskraft des Verstandes sich beziehet, jener hingegen gleiche Beziehungen auf das Verständige, und auf das Moralische im Menschen hat. Hiemit kommt nun der deutsche Ausdruck, besonnen seyn und Besonnenheit vollkommen überein, und eben so auch der entgegengesetzte, Unbesonnenheit, unbesonnen seyn, mit το αφρονειν, αφροσυνη.

in deiner Gewalt, dem Sokrates etwas einzuräumen, oder ihm zu widersprechen. Phil. Das ist wahr, darum mache ich mich nun auch ganz davon los, und rufe selbst die Göttin zum Zeugen an. Pr. Auch wir können dir bezeugen, daß du das wirklich geredet habest, was du eben redest. Allein, Sokrates, nach diesem wollen wir nun die Sache bestimmt auszumachen suchen, Philebus mag uns zugleich auch beistimmen, oder meinen, was er will.

S. Wir müssen unsern Versuch selbst von der Göttin anfangen, die sich Venus nennt, wie Philebus sagt; deren recht eigentlicher Name aber Wollust ist. Pr. Vollkommen recht. S. Meine Furcht, Protarch, die ich allezeit vor den Namen der Götter habe, ist keine blos menschliche Furcht, sondern sie übersteigt die größte Furcht, die es von anderer Art giebt. Doch will ich die Göttin jetzt Venus nennen, weil dieser Name ihr am liebsten ist. Was aber die Wollust betrift, so weiß ich, daß sie von mancherlei Art sey. Und, wie ich schon gesagt habe, von ihr müssen wir den Anfang unserer Betrachtung machen, und sehen, wie ihre Natur beschaffen sey. Denn, wenn man sie mit diesem Namen benennen hört, den wir eben gebrauchen, so sollte man sie für etwas ganz und gar Einfaches halten; allein sie hat allerlei Gestalten, die gewissermaßen einander auch sehr unähnlich sind.

Denn

Denn bedenke nur. Wollust haben, sagen wir von dem unmäßigen Menschen, wir sagen aber auch vom Enthaltsamen, daß er Wollust genieße, und zwar eben dadurch, daß er enthaltsam ist: von dem närrischen Menschen, der mit thörichten Meinungen und Hofnungen angefüllet ist, sagen wir, daß er Wollust genieße; wir sagen aber auch, daß der Besonnene in Wollust sey, und zwar eben durch das Besonnen seyn. Wie könnte nun jemand sagen, daß alle und jede dieser Arten der Wollust einander ähnlich wären, ohne mit Recht thöricht zu scheinen? Pr. Sie kommen freilich von entgegengesetzten Dingen, Sokrates, aber sie selbst sind sich nicht entgegengesetzt: denn wie sollte nicht unter allen Dingen die Wollust der Wollust, das ist, sich selbst, am ähnlichsten seyn? S. So ist auch Farbe von Farbe, an und für sich, so fern es Farbe ist, gar nicht unterschieden, guter Mann: und doch erkennen wir alle, daß schwarz nicht weiß, sondern ihm gerade entgegengesetzt sey. Eben so ist zwischen Figur und Figur an sich selbst gar kein Unterschied, der Art nach: vergleicht man aber besondere Figuren mit besondern Figuren, so sind einige andere gerade entgegengesetzt, und unter andern findet man wieder unzählbare Verschiedenheiten. So kann man viele andere Dinge finden, mit denen es sich eben so verhält. Daher glaube dem Räsonne-

ment nicht, das alle entgegengesetzte Dinge zu einem Eins macht.

Nun aber fürchte ich, daß sich uns Arten der Wollust zeigen werden, die andern Arten der Wollust entgegengesetzt sind. Prot. Vielleicht. Allein was kann dieses meiner Behauptung schaden? S. Dieses, daß wir den Dingen, welche du dieselben nennst, da sie sich doch unähnlich sind, andere Namen geben werden. Du sagst nämlich, daß alles Wollüstige oder Wollust enthaltende *) (angenehme) gut sey. Nun kann zwar kein Räsonnement bestreiten, daß das Wollüstige (Angenehme) nicht wollüstig sey; da aber viele der Wollüstigkeiten übel, und andere gut sind; wie wir annehmen: so nennest du sie doch alle ohne Unterschied gut, da du doch eingestehen müßtest, daß sie sich unähnlich seyen, wenn jemand dich dazu anhielte. Was liegt also in den guten und schädlichen Wollüstigkeiten für eine gemeinschaftliche Gleichheit, nach welcher du behauptest, daß alle Wollüstigkeiten ohne Unterschied ein Gut seyen?

Pr.

---

*) Ich muß der dialektischen Symmetrie wegen den Ausdruck Wollust, oder die Ableitungen desselben auch da beibehalten, wo eine andere Benennung vielleicht gewöhnlicher wäre. Die ganze platonische Kunst der Verbindung und des Fortgangs beruhet darauf.

Pr. Wie redest du, Sokrates? Meinst du denn, daß, wenn jemand einmal angenommen hat, daß Wollust das Gut sey, und du sagst darauf, daß einige der Wollüste gut, andere derselben übel seyen, er dir dieses zugeben werde? S. Aber, daß sie einander unähnlich, und einige andern entgegengesetzt seyen, wirst du doch eingestehen? Pr. Im geringsten nicht, in so weit sie Wollüstigkeiten sind. S. Nun kommen wir wieder zu unserem vorigen Satze, Protarch. Wir werden also sagen müssen, Wollust sey von Wollust nicht verschieden, sondern alle Arten derselben seyen sich ähnlich, und die eben vorhin angeführten Beispiele dürfen uns nichts abhaben können. Wir werden Versuche machen, und reden, wie und was die schlechtesten Leute, die dazu gänzlich Neulinge in der dialektischen Kunst sind, vorbringen! Pr. Wie kannst du doch so etwas sagen? S. Weil, wenn ich dich nachahme, und zur Rache zu behaupten mich erkühne, daß das Unähnlichste dem Unähnlichsten unter allen Dingen das Aehnlichste sey, ich eben das, was du sagst, werde behaupten können. So werden wir ja über die Maaßen als unverständige Neulinge erscheinen, und der Faden der Rede wird uns entwischt seyn.

Wir wüssen ihn also wohl wieder ergreifen: vielleicht möchten wir auch noch auf einige Gleichheit hinaus kommen, und einer mit dem andern

übereinstimmend werden. Pr. Sage, wie? S. Setze nur, Protarch, ich würde von dir abermals gefragt. Pr. Was denn? S. Werden die Dinge, Besonnenheit, und Wissenschaft und Verstand und alles dasjenige, was ich gleich Anfangs auf die Frage, was das Gute sey, als gut angenommen habe, mit deiner Behauptung nicht einerlei Schicksal haben? Pr. Wie? S. Sämtliche Wissenschaften zusammen genommen, werden uns als mehrere, und einige andern als unähnlich erscheinen: ja, wenn gar einige unter denselben einander entgegengesetzt wären, würde ich denn wohl verdienen, jetzt mit dir darüber zu disputiren, so bald ich aus Furcht vor eben diesem Gegensatze behauptete, daß ganz und gar keine Unähnlichkeit zwischen Wissenschaft und Wissenschaft sey? Diese unsere Unterredung würde ja alsdenn vor uns in die Luft schwinden, und wir selbst retteten uns nur durch eine Ungereimtheit. Dieses darf aber nicht geschehen, bloß, damit wir uns nur zu retten suchen.

Diese Gleichheit nun, die sich zwischen meiner und deiner Behauptung findet, gefällt mir. Immer laß also der Wollüste mehrere, und sie sich unähnlich seyn, auch mehrere Wissenschaften, die von einander verschieden sind. Die Verschiedenheit aber zwischen meinem und deinem Gute wollen wir nicht verstecken, sondern sie frei hinstel-

stellen: damit uns, nachdem wir alles mit der Schärfe zu untersuchen und auszumachen gesucht haben, offenbar werde, ob wir die Wollust oder die Besonnenheit, oder eine andere dritte Sache als das Gut annehmen müssen. Denn jetzt streiten wir ja nicht dazu *), daß Eins von beiden, entweder was ich, oder was du setzest, siegen soll: vielmehr müssen wir beide gemeinschaftlich für das streiten, was das Wahrste ist. Pr. Allerdings müssen wir das.

S. Indessen aber müssen wir diese Behauptung durch gegenseitige Annahmen noch weiter bekräftigen. Pr. Welche denn? S. Eben die, welche allen Menschen so vieles zu schaffen macht, einigen mit ihren Willen, einigen aber auch zuweilen, ohne daß sie es wollen. Pr. Rede deutlicher. S. Ich rede von dem Satze, der zufälliger Weise an uns gerathen, und seiner Natur nach höchst seltsam ist. Denn, „daß das Viele Eins sey, und das Eine Vieles:“ ist in der That eine höchst seltsame Behauptung; und es ist leicht, wider denjenigen zu streiten, der hierin das Eine oder das andere als ausgemacht annimt. Pr. Zielst du auf so etwas, als wenn jemand z. B. sagte, Ich Protarch, der ich von Natur Einer bin, mache viele Ichs aus? ferner, daß diese Ichs, als einander entgegengesetzt, den.

*) Das ὁ vor φιλονεικεῖν ist offenbar falsch.

denselben Menschen als groß und klein, als schwer und leicht, und zehntausend andere Dinge dieser Art voraussetzen? S. Du berührtest da eben den Punkt, Protarch, wegen des Einen und Vielen, der unter die allbekannten Seltsamkeiten gehört, worüber jedoch fast alle schon Eins zu seyn scheinen, daß man dergleichen Punkte nicht berühren müsse, weil sie zu den kindischen und ganz gemeinen Dingen gehörten, die zu nichts taugten, als den Reden derjenigen, welche sich damit befassen, Fesseln anzulegen. Auch verwirft man Untersuchungen von der Art, wenn jemand von einer jeden Sache alle Glieder und Theile durch Reden absondert, und, nachdem er ausgesprochen hat, diese alle machen jene eine Sache aus, darauf über sich selbst lacht, und sich widerlegt, als einen, der ebentheuerliche Behauptungen anzunehmen gezwungen worden sey; nämlich, daß das Eine aus vielerley, ja zahllosen Dingen bestehe, und das Viele doch nur ein Eins sey.

Pr. Was für andere eben diesen Ausspruch betreffende Dinge, o Sokrates, giebst du denn an, die noch nicht so gemein geworden sind, und über deren Werth man noch nicht so Eins ist? S. Diese, mein Kind, wenn jemand das Eine nicht von Dingen hernimt, die gebohren werden und sterben, wie ich kurz vorhin dergleichen angab: denn alsdenn, wenn von einem Eins der Art, wie ich es eben nannte, die Rede

ist,

ist, ist man einig, daß man nicht widerlegen müsse. Versucht aber jemand, Einen Menschen zu setzen, oder Einen Ochsen, oder Ein Schönes, oder Ein Gutes; so entsteht über diese und dergleichen Einheiten hitziger Eifer, und der Streit entzweiet die Meinungen gänzlich.

Pr. Wie? S. Zuerst wird darüber gestritten, ob man solche Einheiten, als würklich daseyend, annehmen müsse; alsdenn, wie eine jede dieser Einheiten, an und für sich, immerzu dieselbe seyn, weder Entstehung noch Untergang erfahren, sondern auf das unwandelbarste dieselbe eine bleiben könne: und nach diesem frägt man, ob zu behaupten sey, daß diese Einheit unter die entstehenden Dinge, deren unzählige sind, zertheilt, und zur Vielheit geworden sey; oder ob sie ganz ungetheilt von sich selbst getrennet, vorhanden sey; und daß, was unter allen das unmöglichste scheinen könnte, Eins und dasselbe zugleich in Einem und in Vielem da sey. Dies also, und nicht jenes, ist ohngefehr, was man über dergleichen Dinge, als „ein Eins und Viele seyn," fragen könnte: diese Dinge, Protarch, erzeugen die größten Verwickelungen, wenn sie auf eine ungeschickte Art zugegeben werden, wenn aber auf eine gute, alsdenn löst sich die Sache leicht auf.

Pr. Müssen wir dieses, o Sokrates, also jetzt wohl nicht zuerst durchgehen? S. Wie ich meinte, allerdings. Pr. Glaube nur, daß

auch wir alle, so viel unserer hier sind, dir hierin beifallen werden. Was aber den Philebus betrift, so möchte, wie ich glaube, es wohl das beste seyn, daß man ihn jetzt durch keine Fragen aus seiner guten Lage bringet, worin er ruhet. S. Es sey denn! Wobei sollte aber wohl jemand die Untersuchung dieser Frage anfangen, da der Streit über das alles, was man hier bezweifelt, so vielfach und mannigfaltig ist? etwa dabei? Pr. Wo? S. Ich sage etwa, daß dieses Eine und Viele, welches der menschlichen Sprache seinen Ursprung zu danken hat, bei einer jeden Sache, wovon geredet wird, sich überall und allezeit finde, sowohl vor Zeiten, als jetzt. Und dieses wird eben so wenig je aufhören zu seyn, als es jetzt zuerst entstanden ist: vielmehr ist es, wie ich glaube, eine Eigenschaft unserer Sprache, die weder je aussterben, noch veralten kann. Jeder Jüngling aber, der kaum den ersten Geschmack von dieser Sache *) bekommen hat, wird

---

*) Die Ideen der Generalität, Specialität und Individualität, welche Sokrates vorhin als ein Geschöpf der menschlichen Sprache und Denkart angab, und wovon er behauptete, daß sie allezeit in der menschlichen Sprache gewesen wären, und allezeit seyn würden. †)

†) Dieses merkt der franz. Uebers. dieses Dialogs an. Man muß aber noch dazu merken, daß noch immer ein gewisser Unterschied zwischen beiden sey, der sich mit der ganzen Theorie der platonischen Ideen bei einer andern Gelegenheit vielleicht einmal entwickeln lassen wird.

wird dadurch so erfreuet, als wenn er einen Schatz der Weisheit gefunden hätte; vor Wollust geräth er in Enthusiasmus, daß er aus Lüsternheit jeden Dispüt darüber erregt. Nach beiden Verhältnissen nämlich verbindet er bald die Dinge rings umher zu einem Eins zusammen, bald aber wickelt er sie wieder auseinander, und zerlegt sie in Theile. Nachdem er sich zuerst selbst in die größte Verwickelung gesetzt hat, so thut er eben dieses darauf bei einem jeden, der ihm vorkommt, er sey jünger oder älter, oder seines Alters; verschont weder Vater noch Mutter, noch sonst irgend einen von denen, die ihm zuhören; beinahe macht er sich nicht nur an Menschen, sondern auch fast an alle übrige lebende Geschöpfe; ja er möchte selbst wohl keines Barbaren verschonen, um nur irgend woher einen Ausleger nehmen zu können.

Pr. Aber, Sokrates, siehest du nicht, daß unserer viele sind? und daß wir alle junge Leute sind? und fürchtest du nicht, daß wir, mit dem Philebus vereinigt, einen Anfall auf dich thun könnten, wenn du uns Hohn sprichst? Doch, — wir verstehen, was du sagst, — wenn noch irgend eine Art, und irgend ein Mittel möglich ist, diese Verwirrung auf eine gütige Weise aus unserer Unterredung zu vertreiben, und einen schönern Weg, als der bisherige ist, zur Untersuchung auszufinden; so sey du ganz darauf bedacht, und wir wollen dir folgen, so weit unser Vermögen

gen

gen geht. Denn es ist keine geringe Untersuchung, o Sokrates, welche wir jetzt vorhaben. S. Freilich nicht, meine Kinder, wie Philebus euch nennt. Es ist aber kein schönerer Weg, und es könte auch kein schönerer seyn, als der, in welchen ich allezeit verliebt bin, der aber schon oft vor mir verschwunden ist, mich allein, und in Verlegenheit gelassen hat. Pr. Welcher ist der? nenne ihn doch. S. Ihn anzugeben, ist nicht schwer; aber ihm zu folgen, über alles schwer. Denn alle Erfindungen, die die Kunst je gemacht hat, sind nur allein durch diesen Weg ans Licht gekommen. Siehe aber, welchen ich meine. Pr. Nenne ihn nur.

S. Er scheint mir eine Gabe der Götter an die Menschen zu seyn, und durch irgend einen Prometheus zugleich mit einem Feuer der hellleuchtendsten Art den Göttern entwandt zu seyn. Auch die Alten, die mehr vermochten, als wir, und bei den Göttern näher zu Hause waren, haben uns diese Sage überliefert, daß alle Dinge, denen man ein ewiges Seyn beilegt, aus Einem und aus Vielem bestehen, ein Endliches und ein Unendliches zugleich in sich selbst vereinigen. Da es hiemit also eine solche Bewandschaft hat, so müssen wir allezeit bei jeder Untersuchung eine einzige Idee zum Grunde setzen, und diese aufsuchen; und wir werden finden, daß sie darin liege. Wenn wir diese nun ergrif-

fen haben, so müssen wir sehen, ob nach der einen Idee nicht etwa zwei, nicht etwa drei oder irgend eine andere Zahl, zugleich dasey: und auf dieselbe Weise müssen wir es mit jeder besondern Einheit jener Dinge machen, bis man siehet, daß das ursprüngliche Eins nicht nur ein Eins und ein Mehreres, und ein Unendliches enthalte, sondern auch, wie viele Dinge der Zahl nach darunter begriffen seyen. Die Idee der Vielheit aber darf nicht eher auf das Unendliche übertragen werden, bis jemand die ganze bestimmte Zahl, die zwischen dem Unendlichen und dem Einen sich findet, völlig einsiehet; alsdann aber kann man wohl zulassen, daß jedes Eine unter allen Dingen auf das Unendliche übergehe, und sich darin verliere *).

So haben uns denn die Götter, wie ich schon gesagt habe, diese Art zu untersuchen, zu lernen und einander wieder zu unterrichten gelehrt. Aber die jetzigen Weisen unter den Menschen machen auf gut Glück sowohl das Eine als das Viele bald früher, bald später, als sie sollten. Nach der Einheit sind sie gleich im Unendlichen, in-

*) Die Einheit gehet auf die Idee der abstracten Allgemeinheit oder Generalität; die Unendlichkeit ist die Summe aller Einzelheiten, worin alle Individuen begriffen sind; die bestimmte Mittelzahl begreift alle Arten (Species) eines Genus.

indessen daß die Mittelzahl vor ihnen fliehet. Und hiedurch entstehet doch eben das Unterscheidende, was unsere dialektischen und eristischen Unterredungen von einander trennt. Pr. Einiges von dem, was du sagst, Sokrates, glaube ich zu verstehen; über andere Dinge aber bedarf ich noch einer deutlichern Erklärung. S. Was ich sage, Protarch, wirst du klar begreifen, wenn wir es auf die Buchstaben anwenden. Vernim dieses daher durch Hülfe eben der Dinge, worin man dich von Kindheit auf unterrichtet hat. Pr. Wie? S. Die Stimme, die aus unserm Munde geht, hat Einheit, und doch auch unendliche Vielfältigkeit, man mag auf alle, oder auf jeden ins besondere sehen. Pr. Wie das nicht? S. Allein keins von diesen beiden Dingen macht uns noch weise; weder daß wir das Unendliche, noch daß wir die Einheit der Stimme kennen: allein daß wir wissen, in wie viele, und in welcherlei Töne die Stimme sich auflöst, das macht jeden von uns zum Grammatiker. Pr. Vollkommen richtig.

S. Und eben dasselbe ist es auch, was den Musiker macht. Pr. Wie? S. Die Stimme, in Beziehung auf diese Kunst betrachtet, ist in ihr selbst eine. Pr. Wie anders? S. Wir müssen aber zwei Stimmen setzen, eine Baßstimme und eine Discantstimme, und noch eine dritte vom Mittelton: nicht so? Pr. Allerdings so.

S.

S. Du wirst aber noch kein Musikverständiger seyn, wenn du nur dieses weißt: weißt du aber auch dieses nicht, so wirst du, kurz zu sagen, zu gar nichts in dieser Kunst taugen. Pr. Gewiß nicht. S. Aber, lieber Freund, wenn du die Intervallen sowohl der Diskant- als der Baßstimme erkannt hast, und weißt, wie viele ihrer der Zahl nach sind, und wie sie beschaffen sind, wenn du die Grenzen dieser Intervallen kennst, und die Arten des harmonischen Zusammenklangs, die daher kommen, verstehst: — (die Alten haben die Gesetze dieses Zusammenklangs eingesehen, und uns, die wir ihre Nachkommen sind, gelehrt, sie Harmonien zu nennen; eben so haben sie uns in den Bewegungen des Körpers andere ähnliche Eigenschaften gezeigt, welche, wenn sie durch Zahlen abgemessen sind, Rhythmen und Mensuren genannt werden müssen, wie sie sagen. Damit haben sie uns zugleich auf die Bemerkung leiten wollen, daß man auf diese Art bei jeder Sache, wo Einheit und Vielheit Statt findet, Untersuchungen anstellen müsse: —) wenn du nun diese Dinge eben so gefaßt haben wirst, alsdenn bist du ein Kunstverständiger. Und wenn du jede andere Sache, von welcher Art sie sey, nach dieser Methode zu untersuchen vornimst, so bist du auf diese Weise dazu verständig geworden. Allein eben das Unendliche der einzelnen Dinge, und die Vielheit, die in den einzelnen Dingen sich findet, macht dich über-

all zum Verstande dieser Dinge unfähig, macht, daß du weder logische, noch arithmetische Verhältnisse darin erkennest, weil du nie auf irgend eine Zahl in irgend einer Sache aufmerkest.

Pr. Was Sokrates eben gesagt hat, Philebus, scheint mir so schön gesagt zu seyn, als etwas seyn kann. Phil. Auch mir scheint eben dieses: allein wozu ist diese Rede uns gesagt, und wo will sie hinaus? S. Diese Frage, Protarch, hat Philebus recht treffend an uns gethan. Pr. Ja wohl. Aber antworte du nun auch. S. Das will ich thun, wenn ich über dieselbe Sache erst noch etwas gesagt habe. So wie, wenn jemand die Idee irgend einer Einheit gefaßt hat, derselbe nicht gleich, wie wir sagen, auf die Natur des Unendlichen übersehen muß, sondern erst auf eine gewisse Zahl: eben so auch im Gegentheile, wenn jemand sich gezwungen siehet, zuerst das Unendliche vorzunehmen, so muß er nicht gleich auf die Einheit übergehen, sondern wiederum erst auf eine gewisse Zahl merken, die eine einzelne Menge in sich faßt, und so muß sich erst der Uebergang von allen in der Idee der Einheit endigen. Laß uns das, was ich eben sagte, abermals aus den Buchstaben begreifen. Pr. Wie? Nachdem jemand erst ein Unendliches in der Stimme wahrgenommen hatte, derselbe mochte ein Gott, oder auch ein göttlicher Mensch seyn, wie die egyptische Erzählung einen

ge-

gewissen Theut als denjenigen angiebt, der die selbstlautenden Töne in dem Unendlichen zuerst bemerkt haben soll, welche nicht einer, sondern mehrere sind; und dieser darauf auch andere Töne bemerkt hatte, die zwar nicht selbstlautend sind, doch aber einen gesellschaftlichen Mitlaut haben; und sahe, daß es auch hievon eine gewisse Anzahl gäbe, und danach auch eine dritte Art von Buchstaben unterschied, die wir stumm nennen: so sonderte er nach diesem zuerst die lautlosen und stummen Buchstaben bis auf jeden einzelnen ab, und eben so machte er es mit den selbstlautenden, und denen, die zwischen diesen und den stummen ein Mittelding sind, bis er ihre bestimmte Zahl hatte, denen er insgesammt, wie jedem einzelnen derselben den Namen der Elemente gab. Da er aber einsahe, daß Niemand von uns, auch nur einen einzigen dieser Buchstaben an und für sich lernen würde, ohne sie alle zu lernen; so sann er abermals auf dieses gemeinschaftliche Band, als durch welches diese Dinge wie ein Eins wären, und das alle diese Dinge irgend zu einem Eins machte, und dieses nannte er die grammatische Kunst, weil hierin die wahre Einheit ih Absicht dieser Dinge liegt.

Phil. Ich habe dies noch deutlicher gefaßt, Protarch, als jenes, nachdem nämlich die Sachen selbst in gegenseitige Vergleichung gestellt

worden sind. Doch bleibt mir noch eben das übrig, was ich kurz vorhin darauf sagte. S. Nicht wahr, Philebus, was dieses nämlich für eine Beziehung auf das habe, wovon wir reden? Phil. Ja, das ist es, was ich und Protarch schon lange suchen. S. Ei, ihr sucht schon lange, wie du sagst, da ihr doch die Sache bereits erreicht habt? Phil. Wie? S. Redeten wir nicht gleich vom Anfange an über Besonnenheit und Wollust, welches unter beiden den Vorzug verdiene? Phil. Ja wohl! S. Sagen wir nicht, daß ein jedes dieser beiden Dinge ein Eins sey? Phil. Ohne Zweifel. S. Unsere vorige Rede verlangt also noch jetzt von uns, daß wir untersuchen, wie ein jedes der beiden Dinge ein Eins und ein Vieles seyn könne; und wie ein jedes derselben nicht gleich auf das Unendliche gehe, sondern zuvor eine gewisse bestimmte Zahl habe, damit das Eine, wie das Andere, zum Unendlichen werde.

Pr. Nachdem uns Sokrates zuerst, ich weiß nicht wie, in lauter Kreisen herumgeführt hat, Philebus, so wirft er uns nun eine Frage vor, die gewiß nicht schlecht ist. Bedenke, wer von uns beiden auf die Frage antworten soll. Es kann vielleicht lächerlich scheinen, daß ich als der Nachfolger deines Streits, der sich dieser Sache gänzlich unterzogen hat, dir wiederum dieses Geschäft übertrage, weil ich auf die eben vor-

vorgelegte Frage nicht antworten kann. Noch lächerlicher aber wäre es, wie ich glaube, wenn keiner von uns beiden darauf antworten könnte. Bedenke du also, was wir thun wollen. Denn nun, dünkt mich, frägt uns Sokrates, ob die Wollust verschiedene Arten habe, oder nicht; wie viele, und von welcher Beschaffenheit diese seyen? Und in Absicht der Besonnenheit scheint er eben darauf hinaus zu wollen. S. Vollkommen richtig ist, was du sagst, o Sohn des Kallias. Denn gewiß, wenn wir in Absicht jeder Einheit, die sich selbst ähnlich und immer dieselbe ist, wie in Absicht des Entgegengesetzten dieses nicht vermögen; so wird, wie wir aus unsern vorhergehenden Unterredungen abnehmen, keiner von uns zu keiner einzigen Sache in irgend einer Art etwas taugen. Pr. Es scheint fast so, o Sokrates: indessen ist es doch immer eine schöne Sache für den Klugen, alles zu erkennen. Und die zweite Schiffarth *) scheint darauf hinzielen zu müssen, daß man sich selbst nicht mehr verborgen sey. Warum ich nun aber jetzt so rede, will ich dir erklären.

*) Eine sprüchwörtliche Redensart. Die ersten Bemühungen gehen auf Erkenntniß der Dinge, die außer dem Menschen, und um ihn sind; die zweite Farth, die er zum Gewinnst seiner Erkenntniß anstellt, soll sein eigenes Wesen, oder seine Persönlichkeit zum Ziel haben.

Du hast uns allen diese gesellschaftliche Unterredung geschenkt, o Sokrates, und dich selbst hingegeben, das vorzüglichste aller menschlichen Güter auszufinden. Denn da Philebus Wollust, Ergötzlichkeit und Freude und alle Dinge, die nur von dieser Art sind, dafür angab; so behauptetest du dem entgegen, daß dieses nicht die Dinge wären, sondern jene, deren wir uns oft gern wieder erinnern; und zwar mit Recht dieses thun, damit sie uns gleich im Andenken sind, wenn wir über beide Arten genaue Untersuchungen anstellen. Du sagtest also, wie ich glaube, (der beigefügte Ausdruck, mit Recht, kommt von dir selbst *), Verstand, Wissenschaft, Klugheit, Kunst und so alle übrige Dinge, die damit gleicher Art sind, enthielten ein vorzüglicheres Gut, als die Wollust; und man müsse nach dem Besitz dieser, und nicht jener Dinge trachten. Nachdem sich nun der Streit von beiden Seiten über diese Dinge angefangen hatte, droheten wir im Scherze, dich nicht eher nach Hause zu lassen, bis diese Dinge auf eine genugthuende Art aus einander gesetzt, und zu Ende gebracht wären. Du aber willigtest ein, und schenktest dich uns zu dieser Sache.

Wir sagen also, wie die Kinder, daß das nicht wieder genommen werden dürfe, was mit Recht

---

*) σου statt σε.

Recht gegeben ist. So mache uns also keine solche Einwendungen mehr auf das, was ich eben gesagt habe. S. Welche meinst du denn? Pr. Daß du in Verlegenheit setzest, und Dinge frägst, worauf wir in dem Augenblicke keine hinreichende Antwort zu geben im Stande sind. Denn wir glaubten nicht, daß unsere Unterredung dahin ausgehen würde, daß wir alle kein Wort mehr zu sagen wüßten. Allein wenn wir dieses nicht vermögen, so ist es deine Pflicht, dieses zu thun: denn du hast versprochen. Berathschlage dich also selbst wegen dieser Dinge, ob es nothwendig sey, daß du uns die Arten der Wollust und der Wissenschaft eintheilst; oder dieses bey Seite setzest, und sonst auf irgend eine andere Art im Stande seyst, und Lust habest, uns die Dinge, worüber wir jetzt streiten, klar zu machen. S. Nachdem ich dich so reden höre, darf ich ganz und gar nichts Schlimmes weiter befürchten: denn dein Ausdruck, ob du Lust habest, befreiet mich von aller Besorgniß wegen irgend etwas. Zudem scheint auch eine Gottheit gewisse Dinge mir ins Andenken gebracht zu haben. Pr. Wie das? und welche sind die?

S. Ich besinne mich jetzt auf gewisse Reden, die ich einst im Traume, oder wachend, gehört habe, die Wollust und Besonnenheit betreffend, daß keines von beiden das Gut sey, sondern eine gewisse dritte Sache, die zwar von

diesen Dingen verschieden, aber besser, als beide, ist. Und wenn wir dieses nun erst noch deutlicher erkennen, so wird die Wollust alle Hofnung des Sieges aufgeben müssen. Denn das Gut wird mit demselben nicht mehr eine und eben dieselbe Sache seyn: oder wie meinst du? Pr. Eben so. S. Wir werden alsdenn auch keiner weitern Eintheilung der Wollust in ihre Arten, wie ich glaube, mehr bedürfen. Dieses wird aber der Fortgang unserer Rede noch deutlicher machen. Pr. Das war der schönste Anfang; so fahre nun auch fort bis ans Ende.

S. Wir müssen aber erst noch über einige Kleinigkeiten eins werden. Pr. Ueber welche? S. Ist es denn nothwendig, daß die Beschaffenheit des Guts vollkommen sey, oder nicht vollkommen? Pr. Unter allen das vollkommenste, o Sokrates. S. Wie nun? ein Gut also, das Genugsamkeit hat? Pr. Wie anders? denn eben dadurch muß es sich von allen übrigen wirklichen Dingen unterscheiden. S. Was aber, wie ich glaube, nothwendigst von ihm gesagt werden muß, ist, daß ein jedes Geschöpf, welches zum Erkenntniß desselben gelangt ist, danach jage, und sich sehne, es zu ergreifen, in den wesentlichen Besitz desselben zu kommen, und aller übrigen Dinge gar nicht achte, diejenigen Dinge ausgenommen, die mit den Gütern zu-

gleich

gleich vollkommen werden. Pr. Diesen läßt sich nicht widersprechen.

S. Wir wollen also das Leben der Wollust, und das Leben der Besonnenheit untersuchen und beurtheilen, so daß wir jedes für sich allein betrachten. Pr. Wie sagtest du? S. Weder in dem Leben der Wollust soll Besonnenheit, noch in dem Leben der Besonnenheit Wollust gelten: denn wenn das erste dieser Dinge das Gut ist, so muß es keiner einzigen Sache in irgend einem Falle mehr bedürfen. Sobald wir aber sehen, daß jenes oder dieses noch etwas bedarf, so dürfen wir dieses alsdenn gar nicht mehr für das wahre Gut halten. Pr. Denn wie könnte das auch? S. Sollen wir einen Versuch machen, diese Sache an dir selbst zu untersuchen? Pr. O gern. S. So antworte denn. Pr. Rede.

S. Möchtest du wohl ein Leben haben, o Protarch, worin du vom Anfange bis zu Ende die höchsten Wollüste im Ueberflusse genössest? Pr. Warum nicht? S. Und gesetzt, du hättest dieses alles vollkommen, würdest du denn noch wohl etwas zu bedürfen glauben? Pr. Auf keine Weise. S. Bedenke, auch nicht der Besonnenheit, des Verstandes, des vernünftigen Urtheils in den Dingen, wo es nöthig ist, noch alles dessen, was damit verschwistert ist; ja selbst nicht des Vermögens, etwas zu sehen? Pr. Und

wozu?

wozu? ich hätte ja alles, wenn ich in Freuden lebte. Und wenn du nun so lebtest, würdest du denn allezeit in deinem Leben diese Freuden der höchsten Wollüste genießen? Pr. Warum nicht? Und zwar auch ohne allen Besitz des Verstandes, noch der Erinnerung, noch auch der Wissenschaft und Vorstellung? Pr. Allerdings ja.

S. Alsdenn folgt zuerst nothwendig, daß du selbst davon gar kein Bewußtseyn hättest, ob du im Zustande der Freude oder Nichtfreude wärest, weil du nämlich aller Besonnenheit deiner selbst beraubt wärest. Pr. Das ist nothwendig. S. Auf gleiche Weise, wenn du gar nichts von Gedächtniß hättest, so müßte dir selbst alle Erinnerung einer ehemaligen Freude unmöglich seyn, weil die Wollust im Augenblicke des Genusses aus deinem Andenken verschwände, und keine Erinnerung davon bliebe. Fehlte es dir ferner an aller wahren Vorstellung, so könntest du dich in der Freude die Freude nicht vorstellen; und hättest du nichts von vernünftiger Urtheilungskraft, so würdest du auch nicht im Stande seyn, zu schließen, daß du in der folgenden Zeit Freude genießen werdest. Du würdest also nicht das Leben eines Menschen genießen, sondern eines Schwammes, oder derjenigen Meerthiere, die in Muscheln eingeschlossen sind. Ist das nicht wahr? oder mag man sich einen solchen Zustand auf irgend eine andere Art gedenken?

Pr.

Pr. Und wie anders? S. Kann uns also ein solches Leben wohl wünschenswerth seyn? Pr. Diese Rede, Sokrates, hat mich ganz und gar stumm gemacht.

S. Doch laß uns hier noch nicht muthlos werden, sondern uns auch zum Leben des Verstandes wenden, und es betrachten. Pr. Welches meinst du? S. Könnte jemand unter uns nun auf der andern Seite wohl ein Leben wählen, wobei er alle Besonnenheit und Verstand, und Wissenschaft und Gedächtnißkraft so gut besäße, als jemand diese Dinge besitzen kann, aber auch gar keiner Wollust, weder im großen, noch im kleinen, und eben so wenig irgend eines Schmerzes theilhaftig würde; sondern in dem Zustande einer gänzlichen Unempfindlichkeit aller dieser Dinge lebte? Pr. Keine von beiden dieser Arten des Lebens, o Sokrates, scheint mir des Wunsches werth: auch keinem andern Menschen, wie ich glaube, wird dieses je scheinen. S. Wie aber, Protarch, wenn diese beiden Arten des Lebens zusammen verbunden, beide zu einer Natur vermischt würden, und daraus ein Leben käme, in dem sich gemeinschaftlich fände, was jedes von beiden besonders hat? Pr. Meinst du eine Gemeinschaft der Wollust und des Verstandes und der Besonnenheit? S. Ja: eben ein solches meine ich. Pr. Dieses wird ja wohl jeder Mensch als das Vorzüglichere vor jenen Arten des

Lebens,

Lebens, es sey die eine, oder die andere, erwählen; ja nicht blos der und der, und ein anderer nicht, (sondern jeder ohne Unterschied).

S. Begreifen wir nun auch wohl, was aus dem, was wir eben ausgesprochen haben, für uns jetzt folgt? Pr. Allerdings: daß nämlich drei Zustände des Lebens vorgehalten sind, wovon zweie, jeder für sich, weder genugsam, noch wünschenswerth sind, so wenig für einen Menschen, als für irgend eines der lebenden Geschöpfe. S. Ist daraus nun nicht ganz klar, daß weder die eine, noch die andere jener beschriebenen Arten des Lebens das Gut enthalte? Denn sonst wäre sie genugsam, vollkommen, und für alle erzeugte und lebende Geschöpfe zu erwählen, weil sie dadurch im Stande wären, nach dieser Art das ganze Leben durchzuführen. Wenn hingegen jemand unter uns etwas anderes erwählte, so würde dieses wider die Natur dessen, was wahrhaftig zu wählen ist, geschehen, entweder ohne Vorsatz aus Unwissenheit, oder durch irgend eine unselige Nothwendigkeit. Pr. Das scheint allerdings so zu seyn.

S. Daß man sich also unter der Göttin des Philebus nicht dasselbe, was das Gut ist, einzubilden habe, das, glaube ich, ist nun genug gezeigt. Pr. Aber auch dein Verstand, o Sokrates, ist nicht das Gut, sondern dagegen lassen

sen sich dieselben Einwendungen machen. S. Gegen den meinigen vielleicht, Philebus; doch aber nicht gegen den Verstand, der zugleich der wahrhaftige und göttliche ist: um diesen muß es wohl ganz anders stehen. Ich streite ja nicht so für den Verstand, daß ihm der höchste Sieg in dem gemischten Leben gebühre. Was aber den zweiten Siegespreis betrift, so müssen wir zusehen und untersuchen, wie wir es damit machen. Vielleicht behaupten wir beide, der eine, daß der Verstand, der andere aber, daß die Wollust die Hauptursache zur Glückseligkeit dieses gemischten Lebens sey; und also wäre zwar keins unter diesen beiden das Gut, doch aber könnte jemand annehmen, daß Eins von beiden die Ursache desselben sey. Dieses Punkts wegen bin ich aber noch mehr geneigt, wider den Philebus zu behaupten, daß in diesem gemischten Leben, was es endlich auch sey, das diesem Leben zugleich das Wünschenswerthe und Gute giebt, nicht die Wollust, sondern der Verstand mit demselben in näherer Verwandschaft und Aehnlichkeit stehe. Und nach diesem Grunde würde man der Wollust weder den ersten, noch den zweiten Preis des Sieges zusprechen können; und noch ferner wird er vom dritten seyn, wenn wir meinem Verstande jetzt trauen dürfen.

Pr. Gewiß, Sokrates, die Wollust scheint mir nun gestürzt zu seyn, nachdem du sie durch

deine

deine jetzigen Gründe gleichsam zu Boden geschleudert hast. Nachdem sie nämlich um den ersten Siegespreis gekämpft hat, liegt sie überwunden da. Was aber den Verstand betrift, so glaube ich, wird man von ihm sagen müssen, daß er nicht mit guter Besonnenheit sich um den ersten Sieg beworben habe; denn ihn hat eben das Schicksal getroffen. Würde indessen die Wollust auch des zweiten Sieges verlustig, so würde das zugleich auch eine gewisse Schändung in den Augen der Liebhaber derselben seyn; denn sie würde diesen nun nicht mehr gleich schön scheinen. S. Wie aber? wäre es nicht besser, wir ließen sie nun fahren, als daß wir sie noch zur schärfsten Untersuchung ziehen, und durch Ueberweisung betrüben wollten? Pr. Das ist nichts gesagt, Sokrates. S. Darum, weil ich das Unmögliche, ein Betrübtseyn von der Wollust gesagt habe? Pr. Nicht nur darum, sondern auch, wie du ganz vergissest, daß dich keiner von hier lassen werde, bis diese Sache durch deine Rede ganz zu Ende gebracht worden ist. S. O Himmel, Protarch, welch ein langes Gefolge von Reden ist noch übrig, wovon jetzt beinahe fast nichts leicht ist! Denn es scheint, als wenn noch eine ganz andere Maschinerie nöthig sey, wenn man auf den zweiten Kampfpreis für den Verstand ausgeht: man muß noch andere Pfeile, als die in den vorhergehenden Gründen liegen, im Besitze haben; doch giebt es vielleicht

auch

auch von diesen noch einige. Wir müssen also daran. Pr. Wie anders?

S. Laß uns aber mit größter Bedachtsamkeit den ersten Grund dazu zu legen suchen. Pr. Welchen meinst du? Wir müssen alle jetzt würklich daseyende Dinge, die das All begreift, in zwei, oder wenn du lieber willst, in drei Klassen theilen. Pr. In so viele, als du angeben magst. S. So wollen wir denn einiges, was kurz vorhin gesagt ist, wieder vornehmen. Pr. Was denn? S. Sagten wir nicht, daß Gott einige unter den Dingen unendlich, andere aber endlich ans Licht gebracht habe? Pr. Ja wohl. S. Wir wollen also zwei dieser Klassen annehmen; und noch eine dritte, die aus der Vermischung jener beiden zu einem Eins entstanden ist. Doch ich gebe mir, wie es scheint, ein vollkommen lächerliches Ansehen, indem ich die Dinge sowohl in Klassen eintheile, als sie überzähle. Pr. Was willst du sagen, o Bester? S. Es scheint, als wenn noch eine vierte Art erfodert werde. Pr. Sage, welche. S. Stelle dir nur die Ursache der Vermischung jener Dinge unter einander vor, und setze mir diese, als eine vierte Art, neben jene drei Arten. Pr. Wirst du nicht auch noch einer fünften Art bedürfen, die gleichfalls einen Unterschied macht? S. Vielleicht; doch jetzt denke ich noch nicht daran. Wenn ich sie aber nöthig habe, so wirst du mir verzeihen, wenn

ich auch einer fünften Art des Lebens nachjage. Pr. Warum nicht?

S. Nachdem wir also zuerst drei Arten von jenen vieren von einander abgesondert haben, so wollen wir sehen, wie die beiden ersten, jede für sich, mehrere Abtheilungen und Verschiedenheiten haben, und alsdenn jede wieder besonders unter einen Begriff bringen, damit wir einsehen, wie eine jede so wohl ein Eins, als ein Vieles sey. Pr. Wenn du mir hierüber noch deutlicher redetest, so würde ich dir vielleicht folgen können. S. Ich sage also, daß die beiden Arten, die ich vorlege, die eben vorhin genannten seyen; die eine, welche unendlich, die andere, welche begrenzt ist. Nun will ich dir zu zeigen versuchen, daß das Unendliche gewissermaßen eine Vielheit sey: das Endliche hingegen mag unserer noch warten. Pr. Es wartet.

S. So bedenke denn: denn es ist schwer und streitig, was ich dir zur Betrachtung vorlege: doch bedenke. Was erstlich das Wärmere und Kältere betrift, so versuche einmal, ob du eine Grenze dabei finden könnest, oder ob das Mehr und das Weniger, was in diesen Arten wohnt, keine Grenze zulasse, so lange es darin wohnt! So bald nämlich eine Grenze vorhanden ist, sind diese beiden Arten selbst nicht mehr unbegrenzt. Pr. Was du redest, ist voll-

kom-

kommen wahr. S. In dem Wärmern und Kältern findet sich aber, wie wir annehmen, allezeit ein Mehr und ein Weniger. Pr. Allerdings. S. Dieser Grund zeigt uns also immer, daß sie keine Grenze haben. Haben sie aber gar keine Grenze, so müssen sie auf alle Weise unendlich seyn. Pr. Ja sehr, Sokrates. S. Vortrefflich, theurer Protrach, hast du begriffen, was ich wollte: und ich besinne mich, daß das Sehr, was du eben aussprachest, und das Sanfte (schlechthin Zugegebene) in gleichem Verhältnisse stehen, als das Mehr und das Weniger. Denn wo dieses sich nur findet, da kann jedes Ding nicht mehr ein bestimmtes Maaß haben, sondern es gilt immerfort ein größeres Sehr in Vergleichung gegen ein schwächeres Sanfte: und weil dadurch nun in allen Bewegungen oder Handlungen ein Gegensatz entstehet; so wird dadurch ein Mehr und ein Weniger bewirkt; die bestimmte Größe hingegen (die weder vermehrt noch vermindert werden könnte) schwindet bei beiden.

Denn wenn die bestimmte Größe (das Quantum) nicht verlohren gienge, wie eben behauptet ist, sondern beides bliebe in sich selbst, und behielte sein Maaß des Mehr und Weniger, des Sehr und Sanften (Nachgelassenen) in dem Sitze seines Aufenthalts selbst unverändert; so müßte es aus seinem Orte weichen,

worin es war. Denn beides könnte nicht mehr wärmer, oder kälter, werden, sobald es eine bestimmte Größe bekommen hätte. Denn das Wärmere, wie das Kältere, kann immer fortgehend wachsen, und weiß von keinem absoluten Stillstande. Ein bestimmtes Quantum hingegen ist, was es ist, und hört auf, was es war, sobald es darüber hinausgehet. Nach diesem Grunde wäre also sowohl das Wärmere, als sein Gegentheil, unendlich. Pr. Es scheint ja, Sokrates. Doch diese Dinge sind allerdings nicht leicht zu fassen, wie du sagtest. Allein wenn sie mehrere Male wiederhohlt werden, so möchten wir beide, du der du frägst, und ich, der ich antworte, uns vielleicht völlig darüber vereinigen. S. Du redest gut: und eben das wollen wir versuchen.

Jetzt bedenke, ob wir für die Natur des Unendlichen folgendes Unterscheidungszeichen annehmen dürfen, damit wir uns nicht, wenn wir sie alle durchgehen wollten, zu sehr ausdehnen. Pr. Welches meinst du? S. Alle Dinge, wobei nur ein Mehr und ein Weniger Statt findet, welche die Grade des Heftigen (Sehr) und des Sanften, ein Zuviel und was dergleichen ist, annehmen, — alle diese Dinge müssen unter die Art des Unendlichen, als unter eine Einheit gebracht werden: nach dem, was wir nämlich vorhin gesagt haben, müssen die Dinge, welche

von einander abgesondert und zertheilt sind, wieder vereinigt werden, so viel sich nur thun lässet, so daß dadurch gewissermaßen eine Natur bezeichnet wird, wenn du dich dessen noch erinnerst. Pr. Ich erinnere es mich. S. Alle Dinge hingegen, womit dieses nicht vorgenommen werden kann; sondern welche Eigenschaften haben, die diesem sämtlich entgegengesetzt sind, zuerst nämlich das Gleiche und Gleichheit; nach dem Gleichen aber das Doppelte, und alles das, was sich wie Zahl zu Zahl, wie Maaß zu Maaß, verhält, wenn wir diese sämtlichen Dinge zu dem Endlichen rechneten, könnten wir daran wohl recht zu thun scheinen? oder wie meinst du? Pr. Vollkommen recht, Sokrates. S. Es sey!

Was für eine Idee soll aber, nach unserem Ausspruche, das Dritte haben, das aus diesen beiden zusammengesetzt oder gemischt ist? Pr. Auch das wirst du mir erklären könnsen, wie ich meine. S. Ein Gott vielmehr; wenn anders einer der Götter meinen Bitten Gehör geben wollte. Pr. So bitte denn und untersuche. S. Ich denke eben nach: und in dem Augenblicke, Protarch, scheint mir ein Gott gewogen worden zu seyn. Pr. Wie sagst du das, und nach welchem Merkzeichen schließest du dieses? S. Ich will es dir erklären. Du aber folge mit deinen Gedanken dem, was ich sage. Pr. Rede nur.

S. Wir redeten doch eben von einem Wärmern und einem Kältern: nicht wahr? Pr. Ja. S. So füge dazu noch ein Trockneres und Feuchteres, ein Mehreres und Geringeres, ein Leichteres und Schwereres, ein Größeres und Kleineres, und alles das, was wir vorhin unter die Einheit einer Natur brachten, die eines Mehr und eines Weniger fähig ist. Pr. Meinst du die Natur des Unendlichen? S. Ja: Mit derselben vermische nach diesem auch noch die Erzeugung des Endlichen selbst. Pr. Welche? S. Die wir bereits auch schon eben so, als wir die Erzeugung des Endlichen unter eine Einheit gebracht haben, so eben auch die Erzeugung (die Productionen) der endlichen Art unter eine Einheit hätten bringen müssen, aber noch nicht darunter gebracht haben. Doch vielleicht wirst du auch nun eben dieses thun. Denn wenn diese beiden Arten unter eine Hauptidee vereinigt sind, so wird auch jene dritte klar werden. Pr. Unter welche, und wie meinst du? S. Ich meine die Einheit des Gleichen und Doppelten, und alles, was, ungeachtet seiner Verschiedenheit, keine gegenseitige Widersprüche zuläßt, sondern durch die dazwischen gefügte Zahl Symmetrie und Harmonie bewirkt. Pr. Ich begreife: denn du scheinst mir zu sagen, daß durch Zusammenmischung dieser Dinge gewisse Erzeugungen folgen, und zwar in Beziehung auf jede einzelne dieser Mischungen

gen. S. Ich scheine dieses in der That. Pr. So rede weiter.

S. Erzeugt in Krankheiten die richtige Verbindung dieser Vermischungen des Endlichen und Unendlichen nicht die Natur der Gesundheit? Pr. Ja ganz und gar. Und wenn eben diese Verbindung des Hohen und Tiefen, des Schnellen und Langsamen, welche von der Art des Unendlichen sind, gemacht wird, entstehet daraus nicht sowohl ein Endliches, als auch das vollkommenste System der ganzen Musik? Pr. Vor allen Dingen. S. Wenn ferner das Sehrkalte und Sehrwarme gemeinschaftlich vermischt wird, wird dadurch das Zuviele und Grenzenlose nicht weggenommen, das Gemäßigte hingegen und das Symmetrische bewirkt? Pr. Wie anders? S. Wenn also das Grenzenlose und das Begrenzte mit einander vermischt wird, entstehen daraus nicht die Mäßigungen der Jahrszeiten, und alles, was für uns schön wird? Pr. Wie nicht? S. Ich lasse tausend andere Dinge vorbei, z. B. die Schönheit und Stärke, die mit der Gesundheit verbunden ist, und viele andere und schöne Eigenschaften, die sich in den Seelen finden. Denn selbst die Göttinn, schöner Philebus, nachdem sie die Ausgelassenheit und gänzliche Argheit aller derer einsahe, die ihren Wollüsten gar keine Grenzen setzen, und keine Sättigung ihrer Begierden kennen, hat ein Gesetz und eine Ordnung, worin ein begrenztes

Ziel enthalten ist, gegeben. Du meintest zwar, diese begrenzte Ordnung ersticke die Wollust; ich hingegen behaupte, sie erhalte vor dem Untergange. Was scheint dir aber, Protarch? Pr. Es ist sehr nach meinem Sinne gesprochen, o Sokrates.

S. Also habe ich denn die ersten drei Arten erklärt, wenn du mich verstehst. Pr. Ich meine dich zu verstehen. Denn du scheinst mir, unter den wirklichen Dingen, das Unbegrenzte als eine Einheit, und das Begrenzte als die andere Einheit zu setzen. Was du aber mit der dritten Art sagen willst, begreife ich noch nicht sehr. S. Die Vielheit der Erzeugungen jenes dritten, bewundernswürdiger Mann, hat dich niedergeschlagen. doch aber begrif ja auch das Unbegrenzte eine Vielheit der Erzeugungen, die uns nur als eine Einheit vorkamen, weil sie alle den Charakter des Mehr und des entgegengesetzten Weniger trugen. Pr. Richtig. S. Das Endliche hat nun weder Vielheit der Erzeugungen, noch waren wir abgeneigt, ihm eine natürliche Einheit einzugestehen. Pr. Denn wie sollten wir das? S. Auf keine Weise. Doch wisse, daß ich unter dem Dritten alles Erzeugte jener beiden verstehe, welches ich als ein Eins setze, nämlich das Werdende zum Wesen *), welches aus der

*) Zur physischen Existenz.

den begrenzten Maaßen, die mit dem Endlichen hervorgebracht ſind, entſtehet. Pr. Ich habe begriffen.

S. Allein außer den drei Arten müſſen wir nun unterſuchen, worin diejenige beſtehet, die wir vorhin die vierte nannten. Dieſe Unterſuchung ſoll gemeinſchaftlich ſeyn. Bedenke alſo, ob es dir nothwendig ſcheine, daß alles, was wird, durch eine gewiſſe Urſache werde? Pr. Mir ſcheint dieſes: denn wie ſollte es ohne dieſelbe werden? S. Nun iſt die Natur des Schaffenden von der Urſache durch nichts, als den bloßen Namen, unterſchieden. Denn das Schaffende und das Verurſachende kann man ja wohl mit Recht Eins nennen. Pr. Mit Recht. S. Auf gleiche Weiſe werden wir finden, wie in dem eben angeführten Falle, daß das Geſchaffene und das Gewordene ſich durch weiter nichts, als den Namen, unterſcheidet: oder wie? Pr. Juſt ſo. S. Das Schaffende gehet allezeit der Natur nach vorher, und das Geſchaffene folgt, als durch jenes geworden. Pr. Allerdings. Die Urſache iſt alſo etwas anders, und nicht eben daſſelbe, was der Urſache zur Erzeugung des Seyns dient. Pr. Wie nicht? S. Nun lieferten uns alle Dinge, ſowohl diejenigen, welche erzeugt werden, als die, durch welche jene erzeugt werden, drei Arten. Pr. Freilich. S. Das aber, was dieſes alles bewirkt, oder die Urſache, mögen wir

die vierte Art nennen, weil es klar genug als etwas von jenen Verschiedenes bewiesen ist. Pr. Wir mögen es so nennen. S. Nun ist es schicklich, daß, nachdem wir diese vier Dinge unterschieden haben, wir sie der Reihe nach aufzählen, um uns eines jeden desto besser zu erinnern. Pr. Warum nicht? S. Also nenne ich denn das Unendliche die erste; das Endliche die zweite; nach diesem das wesentliche Seyn, was aus jenen beiden Arten gemischt, und daraus erzeugt ist, die dritte; und die Ursache der Vermischung und Erzeugung nenne ich die vierte Art. Sollte ich hierin nicht gefehlt haben? Pr. Und wie?

S. Wohlan! was bleibt uns nach diesem nun noch zu sagen übrig? Und in welcher Absicht sind wir wohl hierauf gekommen? war es nicht die, daß wir suchten, ob der zweite Siegespreis der Wollust, oder der Besonnenheit gebühre? War es nicht so? Pr. Allerdings so. S. Sollten wir nun nicht, nachdem wir diese Eintheilungen so gemacht haben, vielleicht auch ein besseres Urtheil sowohl über den ersten, als zweiten Punkt, worüber der Streit anfangs entstanden ist, sprechen können? Pr. Vielleicht. S. Wohlan denn! wir gaben dem aus Wollust und Besonnenheit gemischten Leben den Sieg: war das so? Pr. Es war. S. Nun erkennen wir wohl schon, was für ein Leben dieses sey, und von welcher Art. Pr. Warum das nicht? S. Wir wer-

werden, wie ich glaube, sagen, es sey ein Theil von der dritten Art. Denn es ist kein Leben, das aus zwei gewissen Dingen gemischt wäre, sondern es wird durch die Vermischung aller unendlichen durch das Endliche verbundenen Dinge. Daher könnte dieses den Sieg davon tragende Leben mit Recht ein Theil jenes (der dritten Art) seyn. Mit vollkommenem Rechte.

S. Wohl! dein Leben hingegen, o Philebus, das wollüstige und ungemischte, in welche der genannten Arten müßte es gesetzt werden, wenn es an die ihm gebührende Stelle gesetzt werden sollte? Hierauf antworte mir, ehe du einen Ausspruch darüber thust. Pr. Frage nur.

S. Wollust und Schmerz — haben die Grenzen? oder gehören sie zu den Dingen, die eines Mehr und Weniger fähig sind? Pr. Ja. eines Mehr, Sokrates: denn die Wollust würde nicht alles Gut enthalten, wenn sie nicht an Zahl und Größe unendlich wäre. S. Und so der Schmerz, Philebus, nicht alles Uebel: daher müssen wir uns noch nach etwas anderem, als der Natur des Unendlichen, umsehen, das den Wollüsten einen Theil des Guten darreicht. Doch mußt du dieses als aus jenen unendlichen (d. i. nicht bestimmt abgemessenen und abgezählten) Dingen entstanden ansehen.

Zu

Zu welcher der vorhin genannten Klassen könnten wir hingegen Besonnenheit, Wissenschaft und Verstand rechnen, Protarch und Philebus, ohne uns zu versündigen? denn die Gefahr einer guten oder schlechten Antwort auf die eben vorgelegte Frage dünkt mich nicht klein. Pr. Du preisest deine Schutzgottheit, Sokrates, sehr. S. Auch du die deinige, Freund: doch wir müssen nun auf die Frage antworten. Pr. Sokrates sagt Recht, o Philebus; und wir müssen ihm folgen. Phil. Hast du nicht versprochen, Protarch, für mich zu reden? Pr. Das habe ich; jetzt aber bin ich fast verlegen, und ich bitte dich, Sokrates, werde unser Interpret, damit wir nicht durch irgend ein Vergehen wider unsern Antagonisten (wider die Besonnenheit) etwas Unmelodisches hören lassen. S. Ich muß wohl folgen, Protarch; denn du legst mir nichts schweres auf. Doch habe ich dich wirklich verwirrt gemacht, weil ich, nach dem Ausspruche des Philebus, Verstand und Wissenschaft im Scherz sehr hoch gepriesen habe, indem ich fragte, zu welcher Art sie gehörten. Pr. Ja völlig, Sokrates. S. Und es war mir leicht. Denn alle Weisen sind darin einig, und preisen sich dadurch selbst, daß der Verstand des Himmels und der Erde König sey, und vielleicht reden sie gut. Wir wollen indessen, wenn es dir gefällt, über diese Art selbst eine etwas längere Untersuchung anstellen. Pr. Rede, wie du Lust hast, Sokra-

tes, mache dir aus der Länge kein Bedenken, denn du wirst uns dadurch nicht verdrießlich machen. S. Schön gesprochen!

Wir wollen die Sache aber wieder bei diesen Fragen anfangen. Pr. Bei welchen? S. Ob wir wohl sagen können, Protarch, daß eine unvernünftige, absichtlose und blindzufällige Kraft alle Dinge, und das, was wir das All der Welt nennen, regiere; oder ob im Gegentheile, wie die Menschen vor uns behauptet haben, ein bewundernswürdiger Verstand und eine absichtvolle Klugheit alles zusammenordne und regiere? Pr. Wie ganz sich entgegengesetzt sind diese beiden Aussprüche, Sokrates! Denn das Erste, was du sagtest, scheint mir ganz profan; hingegen bekennen, daß ein Verstand alle diese Dinge in Ordnung halte, das ist so wohl des Anblicks der Welt, der Sonne, des Mondes, der Sterne, als des ganzen himmlischen Umlaufs würdig. Ich könnte hierüber nie anders weder reden, noch denken. S. Sollen also auch wir annehmen, daß das, was die Alten als gewiß bekannt haben, sich wirklich also verhalte? und sollen wir nicht nur glauben,, daß man fremde Meinungen ohne Gefahr so hinsagen müsse, sondern uns auch selbst in die Gefahr begeben, den Spott eines Mannes über uns zu nehmen, der etwa heftig behauptet, daß dieses sich nicht so verhalte, sondern der Zusammenhang der Welt lauter Un-

ord-

ordnung sey? Pr. Warum sollten wir das nicht.

S. Nun so beachte denn genau, was wir hierüber jetzt weiter sagen wollen. Pr. Rede nur. S. Was die Natur aller belebten Körper anbetrift, so sehen wir, wie die im Sturme des Meers Kämpfenden sagen, Feuer und Wasser und Luft und Erde in einem gemeinschaftlichen Gemische beisammen. Pr. Sehr wahr! Durch die Verwickelung der jetzigen Reden befinden wir uns wirklich, wie im Sturme des Meers. S. Nun vernim über jedes einzelne unserer Bestandtheile folgende Erklärung. Pr. Welche? S. Daß jeder Antheil, den wir von den Elementen haben, nur sehr klein und unkräftig, und nirgend (bei den Menschen) auf irgend eine Art ungemischt rein sey, und keine der Würde seiner Natur angemessene Kraft beweise. Begreife dieses nur durch ein einziges Beispiel, und denke bei dem Uebrigen denn dasselbe. Wir haben nämlich Feuer in uns, aber auch das All der Welt hat dieses in sich. Pr. Ohne Zweifel. S. Ist nun der Antheil des Feuers, den wir haben, nicht klein, unkräftig und schlecht; das Feuer im All der Welt hingegen bewundernswürdig sowohl durch die Menge, als Schönheit, als auch gesamte Kraft, die in dem Feuer liegt? Pr. Sehr wahr ist, was du sagst. S. Wie nun? wird das Feuer des Weltalls wohl unterhal-

halten und hervor gebracht und beherrscht durch das Feuer in uns; oder vielmehr mein und dein Feuer, und das Feuer aller belebten Körper, so viel sie nur haben, von jenem? Pr. Diese Frage ist fast keiner Antwort werth. S. Richtig! Eben das, glaube ich, wirst du sagen von der Erde hier in den belebten Körpern, in Vergleichung mit der Erde des Weltalls, und von allen übrigen Elementen, worüber kurz vorher gefragt wurde. Antwortest du darauf eben so? Pr. Wie könnte man anders antworten und doch bei gesundem Verstande zu seyn scheinen? S. Fast gar kein Mensch. Nun aber verfolge in Gedanken, was nach diesem kommen soll. Haben wir nicht alles dieses, was bisher genannt ist, weil wir es als gemeinschaftlich zu einem Eins verbunden betrachteten, einen Körper oder Leib genannt? Pr. Wie anders? S. Eben den Begrif fasse nun auch von dem, was wir die Welt nennen. Denn nach derselben Art ist auch dieser, (als ein aus denselben Elementen zusammengesetzter) thierischer Körper (σωμα), zu betrachten. Pr. Du redest vollkommen richtig. S. Muß sich nun der Leib, den wir tragen, von diesem großen Leibe ganz und gar nähren, oder wird der Weltkörper vom unsrigen ernährt, hat und besitzt er alles von diesem, wovon wir eben vorhin redeten? Pr. Auch diese zweite Frage, Sokrates, ist keiner Antwort werth. S. Was ist denn aber diese werth? oder was sagst du dazu?

P. Sage, welche. S. Werden wir nicht annehmen, daß unser Leib eine Seele habe? P. Allerdings werden wir das. S. Woher hätte er sie aber genommen, geliebter Protarch, wenn der Körper des Weltalls nicht selbst beseelt wäre, da er dasselbe hat, was unser Leib hat, ja alles noch vorzüglicher? P. Offenbar, Sokrates, nirgend anders, als daher. S. Wir glauben wohl nicht Protarch, daß jene vier Arten, das Endliche und Unendliche, und das aus beider Vermischung gewordene, und die vierte, in allen Dingen wohnende, Art der Ursache, welche unsere Körper beseelt, und die Leiber als Begleiter der Seele bildet, und dem kranken Körper Heilung verschaft, und in vielen andern Dingen Vereinigungen und Wiederherstellungen bewirkt, welches man die allgemeine und mannigfaltige Weisheit nennt, — daß eben diese vier Arten, da sie sich gleichfalls im ganzen Raume des Himmels befinden, so wie bei uns, und zwar in viel größern Maaßen, in der größern Schönheit und Lauterkeit, hier nicht eben auch alles das angeordnet haben sollten, was seiner Natur nach das schönste und vortrefflichste ist. P. Das hätte ganz und gar keinen Grund.

S. Wenn wir dieses also nicht sagen können, so werden wir, wenn wir jenem Verhältnisse folgen, viel besser behaupten, daß, was wir oft gesagt haben, in dem All sich sich viel Unend-

endliches, und eine hinreichende Menge des Endlichen sich finde, worüber eine nicht schlechte Ursache das Regiment führt, Jahre, Jahrszeiten, Monathe anordnet, und verbindet, und mit höchstem Rechte den Namen der Weisheit und des Verstandes führt. P. Ja wohl mit höchstem Rechte. S. Weisheit und Verstand findet sich aber nirgend ohne Seele. P. Nein. S. Du wirst also sagen können, daß Jupiters Natur eine königliche Seele, einen königlichen Verstand habe, wegen der in ihm vorhandenen Kraft der Ursache; und in andern andere schöne Eigenschaften, wie sie sich ein jeder gern beilegen lässet. P. Ohne Zweifel.

S. Nun aber wollte ich nicht gern, Protarch, daß du glauben solltest, ich hätte dieses vergebens gesagt; sondern es streitet gemeinschaftlich für das, was schon längst behauptet ist, daß ein verständiger Geist das alles beherrsche. P. Das thut es. S. Es giebt aber auch zugleich die Antwort auf meine Frage, daß der Verstand gleicher Natur mit der Ursache sey, die wir die Ursache aller vier Arten genannt haben, wovon sie nach unserer Angabe die eine Art ausmachte. Nun vernimst du ja wohl bereits unsere Antwort. P. Ich vernehme sie, und zwar sehr hinreichend; ob ich dich gleich anfangs, da du antwortetest, nicht begriff. S. Zuweilen, Protarch, dient Scherz zur Erquickung eines ange-

strengten Fleißes. P. Das war schön. S. Nun haben wir doch, Freund, bereits bis zur Zufriedenheit klar gemacht, zu welcher Art der Verstand gehöre, und wie seine Kraft endlich beschaffen sey. P. Ja sehr. S. Eben so ist die Art, wozu die Wollust gehöre, schon längst nicht mehr dunkel. P. Gar nicht. S. Von beiden mögen wir denn dieses im Andenken behalten, daß der Verstand mit der Ursache gleicher Natur, und fast von derselben Art sey; die Wollust hingegen an sich selbst unbegrenzt und von einer Art, die nie weder Anfang, noch Mittel, noch Ende von sich selbst, oder in sich selbst hat. P. Das wollen wir im Andenken behalten: denn warum das nicht?

S. Nach diesem müssen wir zuerst sehen, worin jedes von beiden wohne, durch welche Leidenschaft es werde *), so oft es wird. Zuerst wollen wir die Wollust betrachten. Wie wir nämlich ihre Art zuerst untersucht haben, so wollen wir auch sie selbst zuerst vornehmen. Ohne aber auf den Schmerz mit zu sehen, werden wir die Wollust nie gründlich untersuchen können. P. Ist dieser Weg nothwendig, so mögen wir ihn gehen. S. Hast du gleiche Gedanken mit mir von der Entstehung dieser beiden Dinge? Pr. Welche? S. So wohl Schmerz als

*) D. i. was mit ihm vorgehe, wenn es wird.

als Wollust scheinen mir, der Natur nach, in der gemischten Art zu entstehen. P. Bringe mir, geliebter Sokrates, wieder ins Andenken, welche unter den vorhin genannten Arten die gemischte sey, worauf du jetzt zielst. S. Das soll geschehen, so viel ich kann, mein Theuerster. P. Das war schön.

Unter der gemischten Art müssen wir die dritte der vier Arten verstehen. P. Die, welche du nach dem Unendlichen und Endlichen nanntest? in welcher du sowohl Gesundheit, wie ich glaube, als Harmonie befindlich glaubtest? P. Schön getroffen! S. Nun sey aufs möglichste aufmerksam. P. Rede nur. S. Ich sage also, daß, so bald die Harmonie in uns belebten Geschöpfen aufhört, in demselben Augenblicke auch die Natur zergehe und Schmerzen entstehen. P. Das paßt sehr gut. S. Eben so muß man sagen, daß Wollust entstehe, so bald die Harmonien wieder hergestellt worden, und in ihre Natur zurückgekehrt ist, wenn man von den wichtigsten Dingen auf das kürzeste und geschwindeste reden soll. P. Ich glaube, du redest recht, Sokrates: doch mögen wir eben dieses noch deutlicher zu machen suchen.

S. Kann es wohl schwer seyn, solche allbekannte und jedem vor Augen liegende Dinge zu begreifen? P. Welche? S. Hunger z. B. ist

Auflösung und Schmerz. P. Ja. S. Speise hingegen nimt die Leerheit wieder weg, und vergnügt. P. Richtig. S. Eben so geschiehet durch den Durst Verderbung, Schmerz und Auflösung; die Kraft der Feuchtigkeiten hingegen, die das Ausgetrocknete erfüllt, macht Wollust. Die Affectionen einer erstickenden und widernatürlichen Hitze machen Trennungen, Auflösungen, Schmerz; die Wiederherstellung des natürlichen Zustandes hingegen, und kühlende Erfrischungen machen Wollust. Pr. Allerdings. S. Eben so macht die widernatürliche Zusammenpressung oder Erstarrung der thierischen Feuchtigkeit durch harte Kälte Schmerz; werden die Säfte hingegen wieder in ihren natürlichen Zustand versetzt und aufgelöset, so entstehet durch diesen naturmäßigen Gang Wollust. Mit einem Worte, bedenke, ob es dir gemäß scheine, wenn man sagt, daß die beseelte Gattung, welche, wie wir vorhin sagten, aus einer naturmäßigen Verbindung des Endlichen und Unendlichen wird, Schmerz empfinde, wenn sie sich verdirbt; und ob also diese Verdorbenheit Schmerz sey; und hingegen Wollust entstehe, wenn diese Dinge wieder in den ursprünglichen Zustand ihrer Natur zurückkehren? Pr. Es sey so. Es scheint mir, daß diese Erklärung einen gewissen Umriß von der Sache gebe. S. Diese Art des Schmerzens und der Wollust, die in den Affectionen von beiderlei Art ihren Grund hat, mögen wir also

als eine Art setzen. Pr. Sie mag bestehen.

S. Nun setze die Erwartung der Seele selbst nach dem doppelten Verhältnisse dieser Affectionen: die süße und zuversichtvolle Erwartung, wenn sie angenehme Dinge zum voraus hoft; und die furchtvolle und schmerzhafte Erwartung, wenn sie traurige Dinge in der Ferne siehet. Pr. Dies ist gewiß eine andere Art von Wollust und Schmerz, die mit dem Leibe keine Gemeinschaft hat, sondern durch die Erwartung der Seele selbst entsteht. S. Du hast die Sache richtig gefaßt. S. Hiedurch, daß man, meiner Meinung nach, beide Arten des Schmerzens und der Wollust, als lauter und ungemischt, annimt, werden wir, wie ich glaube, klar sehen, ob die Art der Wollust, im ganzen Umfange betrachtet, begehrt werden müsse; oder ob diese Sehnsucht nach einer andern der vorhin genannten Arten sich neigen müsse; und ob es mit der Wollust und dem Schmerz so sey, wie mit dem Warmen und Kalten, und andern dergleichen Dingen, die bald gesucht, bald nicht gesucht werden müssen, weil sie nämlich nicht an und für sich Güter sind, sondern nur einige dieser Dinge der Natur der Güter zuweilen ähnlich werden. Pr. Du sagst vollkommen richtig, daß man auf diesem Wege dergleichen Dinge, wie wir jetzt verfolgen, nachspühren müsse.

S. Zuerst wollen wir nun dieses bemerken: wenn es wirklich so ist, wie wir gesagt haben, daß Verletzung der belebten Geschöpfe Schmerzen, und Wiederherstellung Wollust macht, — so müssen wir nun darauf denken, wie es um alle und jede Arten belebter Geschöpfe alsdenn stehen möge, wenn sie in einem solchen Zustande sind, wo sie weder Verletzung oder Alteration, noch Wiederherstellung erfahren? Mit der größten Aufmerksamkeit antworte mir: ist es nicht ganz und gar nothwendig, daß jedes Geschöpf in solchen Zeitpunkten sich weder einiges Schmerzens, noch einiger Wollust, weder einer großen, noch einer geringen sich bewußt sey? Pr. Nothwendig freilich. S. Also haben wir hieran einen gewissen dritten Zustand, der von dem Zustande der Freude und der Betrübniß verschieden ist. Pr. Wie anders? S. Nun so sey denn darauf bedacht, diesen Zustand nicht aus den Gedanken zu verlieren: denn, um über die Wollust zu urtheilen, kommt es nicht wenig darauf an, ob wir uns desselben erinnern, oder nicht. Wir wollen dieser Sache noch einige Bestimmungen geben, wenn es dir nicht zuwider ist. Pr. Sage, welche? S. Erkennest du wohl, daß derjenige, der das Leben der Besonnenheit erwählt hat, durch nichts gehindert werde, auf diese Art zu leben? Pr. Meinst du die Art, wobei weder Freude noch Traurigkeit sich findet? S. Schon bei der Vergleichung der Arten des Lebens ist gesagt, daß,

wer

wer das Leben des Verstandes und der Besonnenheit erwählt, dieser weder großer noch geringerer Wollüste auf keine Weise theilhaftig werden solle. Pr. Allerdings ist das so gesagt. S. Das wäre also sein Zustand, und vielleicht wäre es nicht ungereimt, wenn man diese Art des Lebens für die göttlichste unter allen erklärte. Pr. Danach scheint es, daß die Götter weder in den Zustand sinnlicher Freuden, noch in den entgegengesetzten kommen. S. Allerdings findet dieses nicht Statt: denn beide Zustände haben etwas ungeziemendes. Wir wollen dieses aber noch ein andermal weiter untersuchen, wenn es in einige Verbindung mit unserer Unterredung kommt; und wir wollen dem zweiten Siegespreise, zum besten des Verstandes, diesen Vortheil (der sinnlichen Freuden oder Wollust) zuerkennen, wenn wir ihn dem Preise des ersten Sieges nicht zusprechen dürfen. Pr. Du redest vollkommen richtig.

S. Aber die zweite Art der Wollüste, welche, unserm Ausspruche nach, der Seele selbst eigen ist, verdankt ihre ganze Entstehung dem Gedächtnisse. Pr. Wie? S. Ich glaube, wir müssen zuerst festsetzen, was Gedächtniß an sich eigentlich sey: und noch vor dem Gedächtnisse scheint es nöthig, daß wir erklären, was sinnliche Gewahrnehmung (Sensation) sey, wenn die Sache, womit wir es zu thun haben, uns

offenbar werden soll. Pr. Wie meinst du? S. Nim an, daß unter den leidentlichen Eindrücken, (Affectionen,) die unser Körper so oder so erfährt, einige innerhalb des Leibes gleich wieder getilgt werden, ehe sie zur Seele gelangen, und also die Seele gar nicht anregen; andere aber durch beide dringen, und gleichsam eine gewisse Erschütterung eindrücken, die entweder dem einen oder dem andern eigen, oder beiden gemeinschaftlich ist? Pr. Dem sey so. S. Werden wir mit Recht sagen können, daß diejenigen, welche nicht vom Körper bis zur Seele dringen, der Seele auch kein Bewußtseyn verursachen; daß hingegen andere, die durch beide Theile bis zur Seele gelangen, von ihr nicht unbemerkt bleiben können? Pr. Ich meine nicht anders. S. Bei dem unbemerkt bleiben mußt du aber keinesweges denken, als wollte ich dadurch den Ursprung der Vergessenheit anzeigen. Denn Vergessenheit ist Vergangenheit (Ausgang) des Gedächtnisses. Bei dem aber, wovon wir reden, hatte noch kein Andenken Statt gefunden. Was aber auf keine Weise weder ist, noch gewesen ist, von dem kann auch ohne Ungereimtheit kein Verlohrengehen gesagt werden. Nicht wahr? Pr. Ohne Zweifel. S. Nun wechsele nur die Namen. Pr. Wie? S. Statt dessen, daß wir sagten, die Seele bemerkt nicht, wenn sie durch die Erschütterungen des Leibes nicht angeregt wird, welches du für Vergessenheit zu nehmen

men scheinst, sprich Ungewahrnehmung. Pr. Ich habe dich verstanden. S. Wenn aber Seele und Leib durch eine Rührung (leidentlichen Eindruck) gemeinschaftlich getroffen werden, und gemeinschaftlich bewegt werden; so wirst du die richtige Art zu reden nicht verfehlen, wenn du diese Bewegung selbst Empfindung (Sensation, empfindende Gewahrnehmung) nennst. Pr. Du redest vollkommen wahr. S. Wir fassen nun schon, was wir Empfindung nennen wollen. P. Warum nicht?

S. Wenn jemand also das Gedächtniß eine Erhaltung der Empfindung nennt, so redet er recht, wie ich nämlich glaube. P. Recht allerdings. S. Sollen wie aber Wiedererinnerung vom Gedächtnisse nicht verschieden nennen? P. Vielleicht. S. Und zwar so verschieden? P. Wie? S. Wenn die Seele das, wovon sie einst gemeinschaftlich mit dem Leibe leidentlich getroffen worden ist, nachher für sich selbst ohne den Leib in sich selbst wieder ins Andenken ruft, alsdenn sagen wir, daß sie sich wieder erinnere; nicht wahr? Pr. Ja wohl! S. Und wenn die Seele das Andenken dessen, was sie entweder empfunden oder gelernt hat, verlohren hat, und sie selbst erneuert dieses Andenken wiederum in sich selbst: so nennen wir auch dieses alles wohl Wiedererinnerungen und Andenken (Gedächtnisse). P. Du redest gut. S. Warum aber alles die-

ses gesagt ist, das ist folgendes. Pr. Was? S. Daß wir die Wollust der Seele nebst ihrer Begierlichkeit, ohne auf den Leib zu sehen, nicht vollständig und nicht ganz klar begreifen mögen; denn hiedurch scheinen diese beiden Dinge sich erst zu offenbaren.

Pr. Laß uns nun zu dem übergehen, Sokrates, was nach jenem zu sagen ist. S. Wir werden viele Dinge zu untersuchen haben, wie es scheint, wenn wir von dem Entstehen der Wollust, und allen Gestalten derselben reden wollen. Wir müssen indessen vorher noch erklären, was das Gelüst der Seele sey, und woraus es sich bilde. P. Dies mögen wir denn untersuchen; wir verlieren auch nichts dabei. S. Ja, Protarch, wir verlieren etwas, nämlich unsere Zweifel, die uns wegen dieser Dinge verlegen machen, wenn wir erst gefunden haben, was wir suchen. Pr. Deine Erwiederung war recht passend, doch wir wollen nun sehen, was darauf folgt.

S. Sagten wir nicht, daß Hunger und Durst und verschiedene andere dergleichen Dinge Neigungen oder Gelüste wären? P. Ja wohl. S. Was bemerken wir denn bei diesen so sehr verschiedenen Dingen für ein gemeinschaftliches Einerlei, warum wir sie mit einem Namen belegen? P. Beim Jupiter, Sokrates, das ist vielleicht schwer zu sagen; und doch muß es angegeben werden. S. Wir wollen daher wieder

die-

dieselben Sachen vornehmen. Pr. Welche? S. Verstehet man nicht unter dem Dürsten jedesmal etwas? Pr. Ohne Zweifel. Ist dieses etwas anders, als eine Leere haben? Pr. Nichts anders. S. Ist aber Durst nicht ein Verlangen? Pr. Ja. S. Nach Trank? Pr. Ja nach Trank. S. Nach Erfüllung (des Verlangens) durch Trank? Pr. Ich glaube, nach Erfüllung. S. Wer also unter uns eine Leere fühlt, der sehnt sich, wie es scheint, nach dem Gegentheile dessen, was er leidet: die Leere, die er hat, wünscht er ausgefüllt. Pr. Das ist so klar als etwas. S. Wie nun? Ist es möglich, daß einer, der zum ersten Male eine Leere fühlt, zur Erfüllung derselben gelangen möge, entweder durch Empfindung, oder durch Gedächtniß, ohne von dem, was die Leere ausfüllen soll, weder in dem Augenblicke leidentlich getroffen zu werden, noch je davon getroffen worden zu seyn? Pr. Wie sollte das? S. Vielmehr sagen wir, daß der, welcher begehrt, etwas begehre. Pr. Wie anders? S. Er begehrt also nicht das, was er leidet: er dürstet; Durst aber ist eine Leere; und er sehnt sich nach Erfüllung. Pr. Ja. S. Es muß also etwas von den Theilen des Dürstenden selbst zur Erfüllung gelangen. Pr. Nothwendig. S. Der Körper kann es nicht; denn er hat Leere. Pr. Ja. S. Also bleibt nichts übrig, als daß die Seele zur Erfüllung gelange vermöge des Gedächtnisses. P. Offenbar. S.

Denn wodurch anders sollte der Durstende dazu gelangen? Pr. Es ist nichts anders.

S. Sehen wir nun auch, was diese Gründe für uns für Folgen haben? Pr. Welche? S. Diese Reden lehren uns, daß es keine Begierde des Leibes gebe. Pr. Wie? S. Weil bei jedem lebenden Geschöpfe ein Bestreben offenbar wird, das gerade auf das Gegentheil dessen geht, was die Leidenschaften (Affectionen) des Leibes ausmacht. Pr. Richtig. S. Dieser strebende Hang nun, der auf das Gegentheil der körperlichen Leidenschaften (Affectionen) geht, zeigt, daß ein Andenken an das Entgegengesetzte vorhanden sey. Pr. Zuverlässig. S. Dieser Grund also, der uns zeigt, daß eigentlich das Gedächtniß (gefühlte Bewußtseyn) auf die Gegenstände der Begierde hinführe, beweist zugleich, daß jedes Bestreben, jede Lust in der Seele ihren Grund habe, und das Principium alles Lebens in ihr liege. Pr. Vollkommen richtig. S. Dieser Grund gestattet also auf keine Weise, daß unser Körper dursten oder hungern, oder sonst etwas dieser Art erfahren könne. Pr. Vollkommen richtig.

S. Auch dieses müssen wir noch in Absicht eben dieser Dinge bemerken. Dieser Grund scheint mir in eben diesen Dingen eine gewisse Art des Lebens anzeigen zu wollen. Pr. In welchen?

und

und von was für einem Leben sagst du das? S. In dem Erfülltwerden und Leere haben, und in allen den Dingen, die zur Erhaltung, oder zum Untergange lebender Geschöpfe gehören. Denn je nachdem jemand von uns in einem dieser Zustände sich befindet, leidet er Schmerz, und wiederum Freude, wenn die Dinge sich wechseln. Pr. Das ist so.

S. Wie aber, wenn jemand in einem Mittelzustande von diesen sich befindet? Pr. Wie in einem Mittelzustande? S. Es leidet einer z. B. durch eine gewisse Affection Schmerz; er erinnert sich aber an die gehabten Wollüstigkeiten; der Schmerz vergieng etwa, und es folgt doch noch keine Erfüllung: was sollen wir alsdenn setzen? mögen wir nicht sagen, daß man sich alsdenn in einem Mittelzustande der entgegengesetzten Affectionen befinde? Pr. Freilich. S. Ist das Gefühl ganz Schmerz, oder ganz Freude? Pr. Ach nein! sondern gewisser maßen eine doppelte Traurigkeit, so wohl in Absicht des Leibes, wegen dessen, was er leidet, als auch in Absicht der Seele, wegen eines sehnsuchtsvollen Verlangens. S. Wie meinst du diese doppelte Traurigkeit, Protarch? Ist sie alsdenn, wenn jemand von uns eine Leere fühlt, und zuweilen in einer gewissen Hoffnung der Erfüllung steht; zuweilen aber auch ganz und gar keine Hoffnung hat? P. So meine ich. S.

Wie?

Wie? scheint er dir, als einer der Hoffnung hat, seine Sehnsucht werde erfüllet werden, eben durch diese Erinnerung nicht auch in Freude zu seyn, zugleich aber auch in derselben Zeit Schmerz zu leiden, weil er Leere fühlt? Pr. Nothwendig. S. Alsdenn sind also Menschen, und andere lebende Geschöpfe, zugleich betrübt und in Freude. Pr. Es scheint. S. Wie aber, wenn das Gefühl der Leere von gar keiner Hoffnung zur Erfüllung begleitet wird, erfolgt alsdenn nicht das zwiefache Gefühl der Betrübniß, worauf du eben sahest, und meintest, es erfolge schlechterdings in beiden Fällen? Pr. Vollkommen wahr, Sokrates.

S. Wir wollen diese Untersuchung über diese leidentlichen Zustände (Affectionen) auch noch dazu anwenden. Pr. Wozu? S. Ob wir diese Betrübnisse und Wollüstigkeiten überhaupt wahre oder falsche, oder einige davon wahre, und andere nicht, nennen wollen? Pr. Wie könnte es aber, Sokrates, falsche Wollüstigkeiten und Betrübnisse geben? S. Wie kann es wahre und falsche Furcht geben, Protarch, wahre und falsche Erwartungen, wahre und falsche Vorstellungen? Pr. In Absicht der Vorstellungen möchte ich dieses wohl zugeben, aber was die übrigen Dinge betrift, nicht. S. Wie sagst du? Wir scheinen dadurch einen Streit anzuregen, der nicht geringe ist. Pr. Du redest wahr.

wahr. S. Allein wir müssen sehen, o Sohn eines solchen Mannes, ob diese Sache nicht in einiger Beziehung stehe mit dem, was schon vorhergegangen ist. Pr. Dieses vielleicht. S. Wir müssen jetzt alle andere Weitläuftigkeiten fahren lassen, die uns zusehr aufhalten, oder auf irgend eine Weise wieder den Zweck gesagt seyn würden. Pr. Gut!

S. So rede denn: denn ich bin allezeit und immerfort in gröſster Verwunderung über solche verwickelte Fragen, die wir eben vorgetragen haben. Pr. Was sagst du nun? S. Giebt es nicht theils falsche, theils wahre Wollüste? Pr. Wie sollte das? S. So kann denn auch, wie du sagst, Niemand weder im Traume, noch im Wachen, weder in Rasereien, noch in irgend einer andern Wahnsinnigkeit oder Thorheit, sich je einbilden, daß er Freude habe, während daß er keine hat; oder Schmerzen leide, während daß er keine leidet. Pr. Wir alle, o Sokrates, haben schon die Meinung gefaßt, daß alle diese Dinge sich so verhalten. S. Und zwar richtig? oder müssen wir erst untersuchen, ob dieses richtig oder falsch angenommen werde? Pr. Erst untersuchen, wie ich sagen würde.

S. So müssen wir denn erst noch deutlicher unterscheiden, was wir eben von Wollust

und

und Vorstellung gesagt haben. Vorstellung haben, nennen wir das etwas? Pr. Ja. S. Auch in Wollust seyn? Pr. Auch das. S. Ist denn auch der Gegenstand der Vorstellung (das Gemeinte) etwas? Pr. Warum nicht? S. Auch das, wodurch das Wollustempfindende Wollust empfindet. Pr. Freilich. S. Das Vorstellunghabende, es stelle sich richtig oder falsch vor, kann daher das, was das Vorstellunghaben an sich ist, nie verlieren. Pr. Denn wie? S. Und eben so klar ist es, daß das Wollustgenießende, genieße es richtig, oder falsch Wollust, nie verlieren könne, was das Wollusthaben an sich ist. Pr. Gewiß, auch hiemit verhält es sich so. S. Wie mag denn nun unsere Vorstellung so sehr geneigt seyn, bald falsch, bald wahr zu werden, da die Empfindung der Wollust hingegen nur allein wahr ist, und doch das wirkliche in der Gegenwart der Vorstellung und im Genusse der Freude beiden auf ähnliche Art zu Theil geworden ist? Pr. Das muß untersucht werden. S. Etwa, weil zur Vorstellung etwas Falsches oder etwas Wahres hinzukommt? und wodurch nicht eine leere Vorstellung, sondern in beiden Fällen eine solche und solche Vorstellung entsteht? Meinst die dieses, welches wir untersuchen müssen? Pr. Ja. S. Ferner müssen wir nicht auch erst darüber eins werden, ob auf alle Weise die Vorstellungen für uns nur solche oder solche seyen, (auf keine Weise ohne gewisse Modificationen Statt finden); da hinge-

gen

gen Wollust und Schmerz jedesmal nur das wären, was sie sind, nicht diese oder jene Affectionen annähmen? Pr. Offenbar müssen wir das. S. Allein es ist nicht schwer zu sehen, daß auch diese zuweilen von solcher oder solcher Beschaffenheit werden. Denn wir haben schon längst bemerkt, daß beide, sowohl Wollüstigkeiten als Schmerzen, groß und kleinseyn, und einen Grad der Heftigkeit annehmen können. P. Auf alle Weise. S. Wenn nun, Protarch, zu einem dieser Dinge noch Argheit hinzukommt, werden wir denn auf die Art nicht arge Vorstellung, auch arge Wollust sagen müssen? Pr. Warum das nicht, Sokrates? S. Wie aber, wenn Richtigkeit, oder das Gegentheil der Richtigkeit sich mit dem oder dem unter diesen Dingen vereinigt? wird die Vorstellung nicht richtig seyn, wenn sie Richtigkeit hat? und eben so in Absicht der Wollust? P. Nothwendig. S. Wenn aber das sich Vorgestellte ganz von der Wahrheit abgewichen ist, werden wir denn eine solche irrführende Vorstellung nicht unrichtig und falsch vorbildend nennen müssen? Pr. Nicht anders. S. Was folgt nun, wenn wir auch finden, daß eine gewisse Betrübniß, oder eine gewisse Wollust in Absicht des Gegenstandes der Betrübniß oder der entgegengesetzten Freude irret — werden wir sie richtig oder gut; oder mit sonst einem schönen Namen benennen? Pr. Das kann nicht geschehen, wenn anders die Wollust irren kann. S. Und

doch scheinet oft Wollust nicht mit richtiger, sondern mit falscher Vorstellung in uns zu entstehen. Pr. Wie das nicht, Sokrates? in einem solchen Falle nannten wir schon vorhin die Vorstellung falsch; hingegen wird nie jemand die Wollust selbst falsch nennen können. S. Du nimst dich jetzt mit Eifer der Wollust an, Protarch. Pr. Gar nicht, sondern ich rede nur, was ich von dir höre.

S. So finden wir denn gar keinen Unterschied zwischen der Wollust zu Folge einer richtigen Vorstellung und Einsicht, und zwischen derjenigen, die aus einer falschen Vorstellung und aus Unwissenheit *) einem jeden von uns sehr oft zu Theil wird? P. Ich glaube, der Unterschied ist nicht klein. S. Laß uns denn auch auf den Grund dieses Unterschiedes zwischen beiden kommen. P. Führe mich, wohin es dir gefällt. P. Wohin führe ich dich wohl? Pr. Wohin? S. Geben wir nicht wahre, und auch falsche Vorstellungen zu? Pr. Ja. S. Auf diese, nämlich sowohl auf eine wahre, als falsche Vorstellung, folgt, wie wir schon vorhin sagten, oft Wollust oder Kummer. Pr. Allerdings. S. Werden Vorstellungen, und das Vorstellungen haben können, nicht gewöhnlich durch Gedächtniß und Empfindung (Sensation) hervorge-

*) αγνοιας statt αγοιας.

gebracht? Pr. Ja wohl. S. Ist es also nicht nothwendig, daß wir glauben, diese Sache geschehe auf diese Art? Pr. Wie? Giebst du nicht zu, daß demjenigen, der die sichtbaren Dinge von Ferne, und also nicht sehr deutlich, gewahr nimt, es sehr oft begegne, daß er über das, was er siehet, urtheilen will? P. Das gebe ich zu. S. Dem zu Folge möchte ein solcher an sich selbst ohngefehr diese Frage thun. P. Welche? S. Was ist das wohl, was da neben dem Steine unter einem Baume zu seyn scheint? Scheint es dir, daß ein solcher dergleichen zu sich selbst sagen werde, wenn er solche Dinge, die sich seinem Anblicke darstellen, gewahr nimt? P. Warum nicht? S. Nach diesem wird ein solcher sich selbst antworten, und etwa so sagen: es ist ein Mensch! das räth er nur noch so hin. P. Allerdings. S. Kommt er vorüber, so möchte er von dem erblickten Gegenstande sagen, es ist eine Statüe, das Werk einiger Hirten. P. Ja. S. Wäre nun jemand bei ihm, und er verwandelte das, was er bei sich selbst gedacht hatte, wieder in Reden an den Gegenwärtigen; so würde aus dem, was wir vorher Vorstellung nannten, eine Unterredung werden. P. Wie anders? S. Ist er aber allein, so kann er zuweilen dieselben Gedanken lange bei sich tragen, und fortgehen. Pr. Ja wohl.

S. Wie nun? scheint dir in Absicht dieser Dinge eben das, als mir? P. Was denn? S. Unsere Seele scheint mir alsdenn einem Buche zu gleichen. P. Wie? S. Gedächtniß und Empfindungen, die mit den daher entstehenden Affectionen auf Einerlei hinaus gehen, scheinen mir alsdenn gewisse Reden in unsere Seelen zu schreiben, und wenn sie wahr schreiben, so ist Affection und Vorstellung wahr, auch die daher in uns entstehenden Reden sind wahr: schreibt aber ein solcher Schreiber in uns falsch, so ist alles, was erfolgt, der Wahrheit entgegen gesetzt. P. Das dünkt mich sehr richtig, und ich nehme deine Reden gern so an.

S. Nimst du auch einen zweiten Künstler in unsern Seelen an, der während dieser Zeit arbeitet? Pr. Was für einen? S. Einen Mahler, der nach dem Schreiber die Bilder von allen Reden in den Seelen mahlt. P. Wie und wenn soll ein solcher das thun? S. Wenn jemand die Dinge, wovon er alsdenn Vorstellungen hat, oder wovon er redet, vom Sehen oder jeder andern sinnlichen Gewahrnehmung abziehet, so siehet er gewissermaaßen in sich selbst die Bilder der sich vorgestellten und besprochenen Gegenstände; oder geschiehet dieses nicht bei uns? Pr. Ja, allerdings. S. Sind nun die Bilder der wahren Vorstellungen und wahren Reden nicht selbst wahr, der falschen aber falsch? P. Auf alle Weise.

S. Wenn dieses denn alles so richtig ist, so laß uns dazu noch dieses untersuchen. P. Welches? S. Ob dieses blos in Absicht der gegenwärtigen und vergangenen Dinge, nicht aber in Absicht der zukünftigen, so bei uns erfolgen müsse? Pr. Ich glaube, dasselbe findet auf gleiche Weise für alle Zeiten Statt. S. Haben wir nicht im vorhergehenden ausgesprochen, daß die Wollüstigkeiten und Traurigkeiten der Seele vor den Wollüstigkeiten (Wohlbehagungen) und Schmerzen des Leibes hergiengen, so daß es uns oft begegnet, daß unsere Vorfreude und Vorbetrübniß mit einer noch kommenden Zeit in Verbindung steht? Pr. Vollkommen wahr. S. Beziehen sich also die Schriftzüge und Bilder, die wir kurz vorher, als in unserer Seele entstehend, angenommen haben, nur auf die vergangene und gegenwärtige, nicht aber auf die zukünftige Zeit? Pr. Ja sehr. S. Willst du mit diesem sehr so viel sagen, daß dieses Alles in Absicht der nachfolgenden Zeit bloße Hofnung sey, und wir durch unser ganzes Leben von Hofnung voll seyen? P. Ganz völlig so.

S. Nun so antworte außer dem, was schon gesagt ist, noch auf dieses. P. Worauf? S. Ist der auf alle Art gerechte, religiöse und gute Mann nicht auch ein Gottgeliebter? Pr. Wie anders? S. Und gilt von dem Ungerechten und völlig Bösen nicht das Gegentheil von jenem? P. Wie sollte das nicht? D. Nun ist doch je-

der Mensch, wie wir vorhin sagten, mit vielen Hofnungen erfüllt? P. Freilich. S. Und bestehet das, was wir Hofnungen nennen, nicht in gewissen Reden, die jeder von uns sich selbst hält? P. Ja. S. So auch in Absicht der Bilder, die in der Seele ausgemahlt werden: so daß sich oft jemand in den Besitz einer großen Menge Goldes versetzt zu seyn dünkt, worüber er viele Freude hat; und auch dergleichen Gemählde in sich selbst gewahr nimt, die ihm noch vielmehr Vergnügen machen. Pr. Warum das nicht? S. Sollen wir nun sagen, daß diejenigen dieser Gemählde, die sich den rechtschaffenen Menschen abbilden, in den meisten Fällen Wahrheit zum Grunde haben, weil sie selbst Gottgeliebte sind; andere hingegen, die sich den Bösen abbilden, eben so in den meisten Fällen das Gegentheil der Wahrheit enthalten? oder müssen wir dieses nicht zugeben? P. Allerdings müssen wir jenes behaupten. S. Da sich nun den bösen Menschen eben so gut Wollüste abbilden; so müssen diese selbst trügend seyn. P. Wie anders? S. Die bösen Menschen belustigen sich also gewöhnlich an falschen Wollüstigkeiten, die guten hingegen an wahren. P. Was du sagst, ist so nothwendig, als etwas.

S. Nach diesen Gründen giebt es also falsche Wollüste in den Seelen der Menschen, welche jedennoch auf eine lächerliche Art die Gestalt der wah-

wahren annehmen; und eben das gilt von Traurigkeiten. P. Ohne Zweifel. S. Kann es nun nicht seyn, daß derjenige, welcher sich Vorstellungen macht, ganz und gar mit seinen Vorstellungen immer auf solche Dinge fällt, die weder sind, noch gewesen sind, noch je seyn werden? P. Ja wohl. S. Und eben dieses war es ja, wie ich glaube, was alsdenn falsche Vorstellungen bewirkt, nnd macht, daß man sich falsch vorstellt: nicht wahr? P. Allerdings. S. Wie nun? muß man diesen Traurigkeiten und Wollüstigkeiten nicht einen Zustand beilegen, der sich so entgegengesetzt ist, als die Vorstellungen dieser Menschen selbst waren? P. Wie? S. Daß nämlich jemand immerzu in der That ganz in Freude seyn kann, es sey auf welche Art es wolle, und ohne Grund, dessen Gegenstände der Freude jedoch überhaupt zu den Dingen gehören, die weder sind, noch je gewesen sind, oft auch, und das wohl in den meisten Fällen, nie seyn werden. P. Das ist nothwendig so, Sokrates. S. Gilt also auch nicht eben das von der Furcht, vom Zorne und allen Leidenschaften dieser Art, daß sie sämtlich zuweilen falsch seyn können? Pr. Ja wohl. S. Wie nun! können wir Vorstellungen anders arg oder gut nennen, als weil sie falsch oder wahr sind? P. Nicht anders. S. Auch Wollüstigkeiten, glaube ich, stellen wir uns auf keine andere Art, als böse vor, als in so fern sie falsch sind. P.

Von dem, was du sagst, Sokrates, behauptet man gemeiniglich das Gegentheil. Man möchte das Böse der Betrübnisse und Wollüstigkeiten nicht so fast in die Falschheit derselben setzen, als weil sie mit mancherlei großen Lastern zusammentreffen.

S. Von den argen Wollüsten, die es wegen der Lasterhaftigkeit sind, wollen wir bald nachher reden, wenn uns dieses noch ferner so scheinen sollte: wir müssen jetzt von falschen Wollüsten reden, die noch auf eine andere Art oft, und in großer Zahl, in uns vorhanden sind und entstehen; und hieraus werden wir vielleicht einen Grund zu urtheilen nehmen können. Pr. Wie sollten wir das nicht, wenn anders dergleichen sind? S. Es sind ihrer allerdings, Protarch, wie ich glaube. Allein so lange dieser Grundsatz in uns unausgemacht liegt, kann er nicht zum sichern Beweise gemacht werden. P Gut. S. wir wollen uns also, wie die Athleten, wieder an diese Untersuchung machen. P. Das laß uns.

S. Wir haben kurz vorhin gesagt, wenn wir uns dessen noch erinnern, daß, so lange die genannten Gelüste in unsern beiden Theilen sind, der Leib alsdenn, auch ohne Gemeinschaft mit der Seele, die Affectionen leide. P. Dessen erinnern wir uns noch, und das ist vorhin gesagt.

sagst. S. War das Begehrende, welches in einem dem Leibe ganz entgegengesetzten Zustande von Empfindungen war, nicht die Seele? und das, was vermöge einer gewissen Affection Schmerz oder Lust fühlte, der Körper? P. So war es. S. Nun schließe auf das, was dabei vorgehet. P. Sage, was. S. Es erfolgt, daß, so oft jenes Statt findet, Wollüstigkeiten und Schmerzen zugleich neben einander vorhanden sind; und daß man zugleich Empfindungen von beiden neben einander hat, die sich entgegengesetzt sind. Das hat uns bereits so geschienen. P. Es scheint in der That so. S. Wurde nicht auch dieses gesagt, worüber wir vorhin eins wurden? P. Was? S. Daß diese beiden Dinge, Schmerz und Wollust, ein Mehr und ein Weniger annähmen, und zu den unbestimmlichen Dingen gehörten? P. Allerdings ist auch das gesagt.

S. Was müssen wir also machen, um richtig hierüber zu urtheilen? P. Worüber, und wie? S. Ist es nicht unser Wille, durch ein solches Urtheil hierüber, dergleichen Dinge überall richtig zu unterscheiden, welches unter denselben grösser, und welches kleiner, als andere, sey; welche Betrübniß ein grösseres Maaß und mehr Heftigkeit gegen eine Wollust habe, welche Betrübniß gegen eine andere Betrübniß, und welche Wollust gegen eine andere Wollust? P. Allerdings ist es hiemit so, und eben das ist die Absicht

eines solchen Urtheils. S. Wie aber? Bei dem Gesichte macht das Zunahe und Zuferne, worin man die Größen erblickt, daß die wahre Gestalt nicht erkannt; sondern eine falsche Vorstellung davon gefaßt wird: sollte nun bei Traurigkeiten und Wollüstigkeiten nicht eben das erfolgen? P. Noch viel mehr, Sokrates. S. So ist denn das, was wir jetzt haben, dem, was wir kurz vorhin hatten, gerade entgegen. P. Welches meinst du? S. Vorhin waren es die Vorstellungen, die, je nachdem sie an sich falsch oder wahr sind, zugleich die Betrübnisse und Wollüstigkeiten mit ihren Affectionen erfüllten. P. Vollkommen wahr. S. Nun aber sollen diese selbst an sich darum, weil ihr gegenseitiger Wechsel aus der Ferne oder Nähe gesehen wird, und sie zugleich paralleliſirt werden, nämlich die Wollüste größer und heftiger scheinen, im Gegenblicke der Traurigkeiten; und wiederum die Traurigkeiten viel geringer und schwächer, weil sie den Wollüstigkeiten gegen über stehen. P. Dieser Gründe wegen kann das nicht anders seyn. S. Wenn du nun, so viel größer oder kleiner die Wollüstigkeiten und Schmerzen zu seyn scheinen, als sie wirklich sind, beides um eben so vieles verringerst durch Wegnehmung dessen, was nur scheint, nicht aber ist; so wirst du weder sagen können, daß das Scheinende wirklich sey; noch, daß der dadurch entstehende Theil der Wollust oder des Schmerzens richtig und

wahr sey, zu behaupten wagen. P. Gewiß nicht.

S. Nun wollen wir sogleich sehen, ob wir nicht auf folgendem Wege Wollüste und Schmerzen antreffen, die den Namen der falschen noch mehr verdienen, als jene, welche bei den lebenden Geschöpfen zu seyn scheinen, oder sind. P. Welche und wie meinst du? S. Es ist schon gesagt, daß, wenn die Natur jedes lebendigen Geschöpfs zerrüttet wird, durch Zusammenpressungen oder Auflösungen, durch Ausfüllungen oder Ausleerungen, durch Zunahmen oder Verminderungen, alsdenn Traurigkeiten, Schmerzen, Beängstigungen, und alles, was dergleichen Namen hat, zu entstehen pflegen. P. Ja das ist oft gesagt. S. Wenn aber der natürliche Zustand wieder hergestellt wird, so haben wir diese Wiederherstellung als mit Vergnügen begleitet angenommen. P. Richtig.

S. Wie aber, wenn unser Leib dergleichen Nichts erfährt? P. Wie könnte das denn, o Sokrates? S. Die Frage, die du eben thatest, Protarch, trift unsere Sache nicht. P. Wie so? S. Weil du mich dadurch nicht hindern kannst, meine Frage an dich zu wiederholen. P. Welche? S. Gesetzt jenes wäre nicht; Protarch, soll ich dir denn sagen, was etwa daraus nothwendig erfolgen müßte? P. Meinst du den Fall, da

der

der Leib weder auf die eine, noch andere Art afficirt würde? S. Ja. P. Nun so ist klar, Sokrates, daß alsdenn weder einiger Schmerz, noch einige Wollust erfolgen könnte. S. Ueberaus schön! aber, wenn ich nicht irre, so willst du dieses zu verstehen geben, daß wir allezeit dergleichen erfahren müßten, wie die gelehrten Männer sagen; denn alles ist immerfort im Zuflusse und Abflusse. P. Das sagen sie, und ich glaube, nicht eben schlecht. S. Wie schlecht, da sie nicht schlechte Menschen sind? Allein ich wollte dieser Frage, die sich uns in die Rede wirft, gern ausweichen: und auf diese Art denke ich ihr zu entfliehen, und auch du entfliehe mit mir. P. Sage, auf welche Art? S. Das soll denn so seyn, wollen wir zu diesen Männern sagen.

Indessen sage du mir, empfinden die belebten Geschöpfe zu jeder Zeit alles das, was in ihnen vorgeht? und ist uns selbst weder das Wachsen unseres eigenen Leibes unbewußt, noch sonst eine Veränderung der Art, die mit ihm vorgeht? oder ist ganz das Gegentheil? Denn dergleichen Dinge kommen fast gar nicht zu unserem Bewußtseyn. P. Offenbar ganz das Gegentheil. S. Es war also nicht gut, was wir eben sagten, daß die Veränderungen eines beständigen Abganges und Zuganges Traurigkeiten und Wollüstigkeiten wirkten. P. Freilich. S. So aber wird man besser, und weniger tadelhaft reden.

P.

P. Wie? S. Die großen Veränderungen schaffen uns Wollust und Traurigkeit; die gemäßigten und geringen aber auf keine Weise, weder das Eine noch das Andere. P. Auf diese Art redet man richtiger, als auf jene, o Sokrates. S. Wenn das denn nun so ist, so käme ja wiederum das eben vorhin genannte Leben. P. Welches? S. Das wir eben so schmerzenlos als freudenlos nannten. P. Vollkommen wahr.

S. Nach diesem allen mögen wir nun drei Arten des Lebens setzen: ein wollüstiges, und ein schmerzenvolles, und ein drittes, das weder das eine, noch das andere ist: oder wie würdest du darüber reden? P. Nicht anders als so, daß es drei Arten des Lebens gebe. S. Das Betrübtseyn wäre also nie einerlei mit dem sich freuen. S. Wie sollte das? S. Wenn du nun von jemanden hörst, daß Schmerzenlosigkeit durchs ganze Leben das Wollüstigste unter allem sey, was meinst du alsdenn, daß ein solcher sage? P. Ein solcher scheint mir zu sagen, daß, keine Schmerzen haben, Wollust mache. S. Wir mögen also drei Dinge annehmen, welche du nur willst; und um uns schönerer Namen zu bedienen, so setze für das Eine Gold, für das andere Silber, und das Dritte denke dir als etwas, das weder das Eine, noch das Andere ist. P. Es soll gesetzt seyn. S. Ist es wohl möglich, daß das, was keins von beiden ist, Eins von

den, Gold oder Silber, werde? P. Wie sollte das? S. Wenn also jemand das mittlere Leben wollüstig oder traurig nennte, oder diese Vorstellung davon hätte, so könnte, nach dem richtigen Verhältnisse, weder diese Vorstellung noch diese Benennung richtig seyn. P. Denn wie? P. Und doch erfahren wir, o Freund, daß einige so reden, und sich vorstellen. Pr. Ja wohl. S. Glauben sie daher alsdenn Freude zu haben? denn sonst sagten sie es nicht. P. Es scheint. S. Ihre Vorstellung in Absicht der Freude ist also falsch, wenn anders Schmerzenlosigkeit und wirkliche Freude von verschiedener Natur ist. P. Ja freilich verschiedener Natur.

S. Sollen wir denn diese Dinge, die wir bis jetzt als drei bei uns befindliche Zustände angenommen haben, behalten; oder sollen wir nur zweie erwählen? nämlich Schmerz, als das Uebel für die Menschen, und gänzliche Abwesenheit der Schmerzen, als eben das, was an sich selbst das Gut ist, und dieses das Wollüstige nennen? P. Wozu, Sokrates, thun wir doch diese Frage an uns selbst? ich sehe es nicht ein. S. Du kennest in der That, Protarch, die Feinde dieses Philebus nicht. P. Welche meinst du denn? S. Die so genannten starken Kenner der Natur, die schlechterdings alle Wollüste leugnen. P. Wie denn? S. Sie nennen alles das Schmerzenlosigkeiten, was die Freunde des Philebus

unter

unter dem Namen der Wollüstigkeiten begreifen. P. Räthst du uns denn, daß wir diesen folgen sollen? oder wie meinst du, Sokrates? S. Folgen gar nicht: sondern daß wir sie als gewisse Orakelsprecher gebrauchen, die nicht durch Kunst weissagen, sondern durch eine natürliche Rauhigkeit eines nicht unedlen Charakters, nach welcher sie die Kräfte der Wollust sehr hassen, und nicht glauben, daß etwas Gesundes darin sey, so daß sie selbst das Reizende derselben nicht für Wollust, sondern für verführende Bezauberung halten. Dazu magst du diese Männer gebrauchen, nachdem du zugleich auch andere Arten ihrer Rauhigkeit betrachtet hast. Nachher sollst du auch von mir hören, welche Wollüste ich für wahre halte, damit wir die Kraft der Wollust nach dem, was beide Theile darüber sagen, betrachten, und dieses auf unser Urtheil darüber anwenden. Pr. Du hast Recht. S. Jene Männer aber laß uns als Mitstreiter auf den Spuren ihrer eigenen Rauhigkeit (Morosität) verfolgen.

Ich holte den Anfang meiner Rede etwas weit her, und glaube also, daß sie ohngefehr so etwas sagen wollen. Wenn wir die Natur irgend einer Art von Dingen erkennen wollen *), zum Beispiele, der Härte, werden wir sie denn nicht

*) si βουληθειμεν statt si βουλη, θειμεν.

nicht besser begreifen, wenn wir auf das Härteste acht geben, als auf das, was nur einen geringen Grad der Härte hat? Du, o Protarch, mußt eben so, wie ich, diesen rauhen Charaktern antworten. P. Ja wohl: und ich sage daher, daß man die ersten Größen in einer Art vor Augen haben müsse. S. So auch, wenn wir erkennen wollen, was die Art *) der Wollust doch wohl für eine Natur habe, so dürfen wir nicht auf die geringern Wollüste sehen, sondern auf die, denen man den Gipfel und den höchsten Grad der Stärke beilegt. P. Das möchte dir wohl ein jeder zugeben.

S. Die leichtesten Wollüste nun, die man gemeiniglich auch die größten nennt, sind diese selbst nicht Wollüste, die sich auf den Leib beziehen? P. Wie anders? S. Sind diese nun größer und werden sie größer bei den Kranken, während der Krankheiten, als bei den Gesunden? Wir müssen ja bedenklich seyn, daß wir nicht unbehutsam hierauf antworten und verstoßen. S. Wie so? S. Wir möchten vielleicht sagen, bei den Gesunden. P. Natürlich. S. Wie aber? sind nicht selbst diejenigen der Wollüste die überwiegendsten, die aus den größten Gelüsten entstehen? P. Das ist richtig. S. Haben nun die-

*) Art (γενος) ist immer so viel, als ein abstracter Begrif, dessen Inhalt mehrern wirklichen Dingen zukommt.

diejenigen, welche an Fiebern und andern dergleichen Krankheiten danieder liegen, nicht einen heftigen Grad von Durst, Kälte und allen Leidenschaften, die sie im Körper zu erfahren pflegen? fühlen sie die Bedürfnisse nicht stärker, und sind ihre Wollüstigkeiten daher nicht stärker, wenn sie befriedigt werden? oder sollen wir dieses als wahr annehmen? P. Mir scheint dies sehr richtig gesprochen.

S. Sollten wir denn nun wohl richtig zu reden scheinen, wenn wir sagten, daß jemand, um die größten Wollüste zu erkennen, nicht auf die Wollüste der Gesundheit, sondern der Krankheit sehen müsse? Bedenke aber wohl, daß du nicht meinst, meine Absicht wäre, zu fragen, ob die heftig Kranken stärkere Lust empfinden könnten, als die Gesunden, sondern glaube vielmehr, daß ich nach der Größe der Wollust frage, und mich erkundige, wo die Heftigkeit derselben gemeiniglich wohl befindlich sey. Denn wir müssen, wie wir sagen, auf die eigentliche Natur derselben merken, und was diejenigen sagen wollen, welche behaupten, es gebe ganz und gar keine Wollust. P. Beinahe begreife ich, was du sagst. S. Und eben so gut, Protarch, wirst du es uns beweisen: denn antworte. Siehest du nicht in einem ausgelassenen Leben, ich sage nicht mehrere, sondern größere Wollüste, die durch Heftigkeit und Stärke überwiegen, als in einem enthaltsa-

men Leben? Hierauf antworte mit Bedacht. P. Nun ich habe begriffen, was du sagst, und finde den Unterschied stark. Denn die, welche enthaltsam und mäßig leben, werden auch durch die sprichwörtliche Maxime, die sie in jedem Falle erinnert: „In keiner Sache zu viel!“ und welcher sie folgen, in Schranken gehalten. Die Unmäßigen und Zügellosen hingegen werden durch ihre heftige Wollüstigkeit bis zur Raserei, und zum übermäßigsten Geschrei getrieben. S. Schön! Und wenn sich dieses so verhält, so ist offenbar, daß die größten Wollüste, aber auch die heftigsten Betrübnisse bei einem verdorbenen Zustande der Seele und des Leibes, nicht aber bei der enthaltsamen Tugend entstehen. P. Ja wohl!

S. Müssen wir nicht einige derselben auswählen, und sehen, was es mit ihnen für eine Bewandniß habe, und warum wir sie die größten nennen? P. Nothwendig. S. So betrachte denn zuerst die Wollüste solcher Krankheiten, wie es mit ihnen wohl beschaffen sey. P. Welcher? S. Auch die Wollüste schändlicher Krankheiten, welche die von uns genannte strenge Männer auf alle Weise verabscheuen. P. Was für Wollüste? S. Solche z. B. die aus der Friction entstehen, wodurch man die Krätze heilt, und alle übrige der Art, die keiner andern Heilung bedürfen. Der Zustand, den man alsdenn empfindet, o Götter, wie soll man ihn nennen?

Wollust oder Schmerz? Pr. Mir scheint dieses, o Sokrates, eine Art von gemischtem Uebel (Schmerz mit einiger Wollust) zu seyn. S. Ich würde um des Philebus willen dieses Beispiel nicht angeführt haben; allein ohne solche Wollüste, Protarch, und andere, die daraus folgen, genau zu betrachten, werden wir wohl nie richtig beurtheilen, was wir jetzt untersuchen. P. Müssen wir also nicht auf die, mit jenen verwandte Wollüstigkeiten übergehen? S. Meinst du die aus Schmerz und Wollust gemeinschaftlich gemischten? P. Allerdings.

S. Unter diesen Mischungen nun sind diejenigen, welche den Leib betreffen, wirklich innerhalb des Leibes; die aber der Seele eigen sind, in der Seele. Wir können aber auch Schmerzen der Seele selbst und des Leibes finden, die ein Gemisch von Wollust bei sich haben, und deren zwiefache Empfindungen wir bald Schmerz, bald Wollust nennen. P. Wie? S. Weil, wenn jemand in dem Zustande der Wiederherstellung, oder der Zerrüttung sich befindet, er zugleich entgegengesetzte Empfindungen hat; schaudernd fühlt er oft Hitze, und heiß schaudert er zuweilen: er sucht die eine Empfindung zu erlangen, und von der andern frei zu werden. Es entstehet nun, was man, bitter mit süß vermischt, nennt, welches wegen der dabei gegenwärtigen Schwierigkeit sich frei zu machen, anfangs die

Seele bekümmert macht, und darauf einen bittern Kampf verursacht. P. Du redest sehr wahr.

Diese Mischungen nun — entstehen sie nicht aus einer Vereinigung bald gleicher schmerzhafter und angenehmer Theile; bald aber aus einer Vermischung, wo die eine Art die andere überwiegt? P. Wie anders? S. So rechne denn zu denjenigen Mischungen, wo die schmerzhaften Regungen die angenehmen überwiegen, die Empfindungen des Aussatzes und der Frictionen. Wenn das Innwendige in Entzündung und Glut ist, und die Bewegung der Friction dringt nicht bis dahin, sondern blos das, was auf der Oberfläche der Haut ist, wird aus einander getrieben; alsdenn wird ein solcher bald zum Feuer, bald zu kaltem Wasser getrieben, weil er nicht weiß, wozu er sich wenden soll, und empfindet zuweilen den höchsten Kitzel der Wollust, zuweilen aber verursacht der Gegenkampf der innwendigen Regungen des Angenehmen mit den äußern des Schmerzens, oder mit Wollust durchmischt, auch den größten Schmerz, je nachdem er auf der einen oder der andern Seite überwiegt, indem man entweder die zusammengerathene Materie mit Gewalt von einander treibt, oder die von einander getriebene wieder zusammen vereinigt, und sich auf die Art zugleich Schmerz und Wollust verschaft. P. Vollkommen wahr.

S. Und wenn ein überwiegender Theil der Wollust in solche Mischung tritt, erweckt alsdenn der mit unter gemischte Theil des Schmerzens nicht einen Kitzel, und verursacht eine angenehme Widrigkeit (Irritation); hingegen das viel größere Maaß der Wollust selbst, was sich ergießt, Zusammenziehungen und zuweilen auch Verzuckungen, und bringt allerlei Farben, allerlei Geberdungen, allerlei Bewegungen des Athems hervor und setzt den Menschen in einen Zustand von Betäubung, und in ein Geschrei der Wahnsinnigkeit? P. Ja sehr. S. Macht dieser Zustand nicht ferner, daß er entweder von sich selbst sagt, Freund, oder einen andern von sich sagen läßt, daß der Kitzel dieser Wollüste so stark sey, daß er dahin sterbe. Solchen Wollüsten jägt ein solcher auf alle Weise immer nach, und zwar um so mehr, je unmäßiger und wahnsinniger er ist; er nennt dieses sowohl selbst die größten Wollüste, als er auch denjenigen, der ganz, bis zum höchsten Uebermaße, darin lebt, als den seligsten Menschen preist. P. Du hast alles so angegeben, Sokrates, wie es mit den Vorstellungen der meisten Menschen überein kommt. S. Nämlich was diejenigen Wollüste betrift, Protarch, die aus den dem Leibe mit der Seele gemeinschaftlichen Affectionen des Leibes entstehen, und die aus den Empfindungen der äußern Oberfläche und des Innwendigen zusammen gemischt sind: was aber die Empfindungen der Seele betrift, deren Zu-

menmischung dem leiblichen Zustande entgegengesetzt ist, nämlich Schmerz zugleich im Gegensatze der Wollust, und Wollust im Gegensatze des Schmerzens, so daß beides in eine gemeinschaftliche Mischung übergeht; so sind diese vorher schon erklärt worden, wo wir zeigten, daß jedes lebendige Geschöpf, sobald es eine Leere fühlte, nach der Ausfüllung derselben Verlangen trüge, und indem es dieselbe hofte, vergnügt; hingegen betrübt wäre, wenn es Leere fühlte. Doch führten wir keine Beweise dafür an; daher bemerken wir jetzt, daß der Seele in allen diesen zahllosen Zuständen, ohne mit dem Leibe übereinzustimmen, eine von den zusammentretenden Mischungen der Traurigkeit und Wollust zu Theil werde. P. Du scheinst vollkommen richtig zu reden.

S. Nun ist uns noch eine der Mischungen von Wollust und Traurigkeit übrig. P. Welche? S. Die Mischung, welche die Seele selbst oft in sich selbst macht, wie wir gesagt haben. P. Wie verstehst du denn nun eben dieses? S. Hältst du Zorn und Furcht, Sehnsucht und Traurigkeit, Liebe und Eifersucht, und Neid und andere Leidenschaften dieser Art nicht für gewisse Betrübnisse in der Seele selbst? P. Ich allerdings. S. Finden wir nun nicht, daß diese Leidenschaften voll von unbeschreiblicher Wollüstigkeit seyen, oder bedürfen wir in Absicht der entbrannten Heftig-

tigkeit und des Zorns, der Erinnerung jenes (homerischen) Ausspruchs: „Welcher — viel süßer denn fließender Honig — auch selbst den Weisesten heftig macht:“ und daß bei Klagen und Sehnsuchten Wollüstigkeiten mit Traurigkeiten durchmischt seyen? P. Nein, (wir bedürfen jenes Ausspruchs nicht) sondern ich glaube so, und nicht anders können diese Dinge erfolgen. S. Erinnerst du dich auch wohl der tragischen Anblicke, wo man mitten in der Entzückung der Freude weint? P. Wie nicht? S. Und weißt du wohl, daß der Zustand unserer Seele auch bei Lustspielen in einem Gemische aus Traurigkeit und Wollust bestehe? P. Es ist mir nicht gegenwärtig. S. Es ist freilich gar nicht leicht, Protarch, eines solchen Zustandes der Seele unter diesen Umständen sich auf alle Weise deutlich bewußt zu seyn. P. Freilich nicht, wie es mir scheint. S. Doch wollen wir ihn um so mehr betrachten, je dunkler er ist, damit jemand auch in andern Fällen das, was Mischung von Traurigkeit und Wollust ist, zu begreifen im Stande sey. P. Ich wünschte, du redetest.

S. Nimst du das, was wir Neid genannt haben, für eine Art des Schmerzens der Seele, oder wie? P. Für eben das. S. Nun aber wird man sehen, daß der Neidsüchtige über das Unglück seiner Nebenmenschen in Wollust sey. P. Freilich. S. Unwissenheit, uud das, was

man den Zustand der Albernheit nennt, ist ein Uebel. P. Wie anders? S. Nach diesem betrachte denn, von welcher Natur das lächerliche Ding sey. Rede nur. S. Ueberhaupt genommen bestehet es in einer gewissen Bösartigkeit, der man den Namen einer Eigenschaft beilegt. Nun aber wirkt jede Bosartigkeit das Gegentheil von dem, was der Sinn jener delphischen Ueberschrift ist. P. Zeigst du auf den Ausspruch, „Erkenne dich selbst.“ Sokrates? S. Ja! Das Gegentheil von dem, was diese Inschrift will, wäre also offenbar, wenn es hieße, „erkenne dich selbst gar nicht.“ P. Wie anders? S. So versuche denn, Protarch, den Sinn dieses Ausspruchs dreifach zu theilen. P. Wie meinst du das? Ich möchte dazu nicht fähig seyn. S. Du willst also, ich selbst soll diese Theilung machen. P. Ich will nicht nur, sondern bitte dich darum.

S. Muß nicht ein jeder unter denen, die sich selbst nicht kennen, dieses auf dreifache Art erfahren? P. Wie? S. Indem er zuerst, was die Reichthümer betrift, reicher zu seyn meint, als er seinem Vermögen nach ist. P. Gewiß mit vielen Menschen verhält es sich so. S. Noch mehrere sind, die sich für größer und schöner halten, und in Absicht aller leiblichen Eigenschaften größere Vorzüglichkeit zu haben glauben, als sie wirklich haben. P. Allerdings. S.

Am

Am allerhäufigsten aber finden sich solche; wie ich glaube, die in Absicht der Eigenschaften der Seele diesen Irrthum begehen, worin die dritte Art (der gänzlichen Unbekanntschaft mit sich selbst) besteht, indem sie besser zu seyn meinen, als sie sind. P. Ganz gewiß. S. Glaubt nicht, in Absicht der Vortrefflichkeiten der Seele, der große Haufe allerdings die Weisheit fest zu halten, der doch voll Zanks, voll Wahnweisheit und Lüge ist? P. Ohne Zweifel. S. Wer nun jeden Zustand der Seele dieser Art ein Uebel nennt, der redet gewiß nicht falsch. P. Ja wohl.

S. Auch dieses müssen wir noch zwiefach unterscheiden, Protarch, wenn wir den kindischen Neid und die ebentheuerliche Mischung von Wollust und Schmerz richtig sehen wollen. P. Wie sollen wir eintheilen, zwiefach sagst du? S. Bei allen denjenigen, welche nun eine solche falsche Meinung von sich thöricht fassen, ist es, wie bei allen übrigen Menschen, nothwendig, daß einige, wie ich glaube, von Stärke und Gewalt begleitet werden; andere vom Gegentheile. P. Nothwendig. S. Hienach theile also ein. — Wenn du alle diejenigen unter ihnen, die mit Schwachheit solche Leute sind, und ohnmächtig sich zu rächen, wenn sie verspottet werden, lächerliche Menschen nennst; so giebst du ihnen den rechten Namen: diejenigen hingegen,

die zur Rache mächtig sind, wirst du mit vollkommenem Rechte furchtbare, gewaltige und feindselige Leute heißen können. Denn die Unwissenheit der Gewaltigen beweist sich feindselig und schändlich, indem sie selbst, und alle ihre Gestalten, den gesellschaftlichen Menschen schädlich ist; die schwächliche Unwissenheit hingegen trägt die Natur der lächerlichen Menschen. P. Du redest vollkommen richtig. Allein das Gemisch des Wollüstigen und Schmerzhaften ist mir bei diesen Leuten noch nicht klar. S. Begreife nun erst die Natur des Neides. P. Rede davon.

S. Giebt es gewisse Traurigkeiten und Wollüste, die ungerecht sind? P. Nothwendig. S. Sich über das Unglück der Feinde freuen, ist doch weder ungerecht noch neidisch? P. Wie sollte das? S. Wenn man hingegen die Freunde im Unglücke erblickt, ist es da nicht ungerecht, wenn man sich nicht betrübt, sondern freuet? Pr. Wie anders? S. Sagten wir nicht, das Unwissenheit bei allen Menschen ein Uebel sey? F. Richtig. S. Wie nun? Wenn unsere Freunde falsche Vorstellungen haben von ihrer Weisheit, Schönheit, und alle dem, was vorhin von uns, als nach den drei Arten erfolgend, angeführt ist, wobei wir behaupteten, daß diese Dinge lächerlich würden, so oft sie mit Schwachheit; hassenswürdig hingegen, so oft sie mit Stärke verbunden wären: — dürfen wir denn die-

diesen Zustand der Freunde, wenn er sich bei jemanden findet, ohne daß dadurch viele Schaden leiden können, nicht lächerlich nennen, wie ich eben that? P. Allerdings. S. Auch bekennen, daß er ein Uebel sey, weil er Unwissenheit ist? P Freilich. S. Wenn wir nun darüber lachen, ist das Freude oder Schmerz? P. Freude offenbar. S. Sagten wir aber nicht, daß der Neid es sey, welcher mache, daß wir mit Wollust dem Unglücke der Freunde zusähen? P. Nothwendig. S. So ist es nach diesem Grunde offenbar, daß, wenn wir lachen über das, was Freunde Lächerliches haben, wir Wollust und Neid zusammenmischen, und das ist ein Genzisch von Schmerz und Wollust. Denn das der Neid eine Traurigkeit der Seele sey, das Lachen hingegen Wollust, und daß diese beiden Dinge unter solchen Umständen zugleich erfolgen, darüber sind wir schon längst eins. P. Das ist wahr.

S. Was wir bisher gesagt haben, zeigt uns nun, daß bei Klagen und tragischen Auftritten, nicht nur der Bühne, sondern auch des Lebens, das ganz und gar tragisch und komisch ist, wie bei tausend andern Dingen, Traurigkeiten sich zu Wollüstigkeiten gesellen. P. Es ist unmöglich, Sokrates, dieses nicht zugeben zu wollen, so sehr auch jemand auf alle Weise das Gegentheil zu verfechten Lust haben möchte. S. Zorn und Sehnsucht, und Klage und Furcht und Liebe

und

und Eifersucht und Neid und alles, was ähnlicher Art ist, haben wir vorgestellt als Affectionen, wobei wir die bisher oft genannten Vermischungen finden würden: ist das nicht? P. Ja. S. Wir sehen also, daß wir in Absicht des Klagens, des Neides, des Zorns nun schon alles ausgemacht haben. P. Wie sollten wir das nicht sehen? S. Doch ist noch Vieles übrig. P. Ja wohl. S. Warum hauptsächlich meinst du wohl, daß ich die genannte Vermischung bei dem Komischen dir zu zeigen gesucht habe? sollte es nicht geschehen seyn, dich zu überzeugen, daß es leicht sey, bei den Arten der Furcht, der Liebe und anderer Leidenschaften diese Vermischung zu beweisen? und daß du dieses bei dir selbst als gewiß annehmen, und mich frei sprechen mögest von einer weitläuftigern Erklärung aller jener einzelnen Dinge, wodurch unsere Unterredung nur zu lang werden würde; sondern daß du dieses als einen allgemeinen Grundsatz annehmen mögest, daß der Leib ohne die Seele, und die Seele ohne den Leib, und beide gemeinschaftlich auf vielfältige Art afficirt werden, wo Wollust und Schmerz zusammengemischt sind? Nun sage, ob du mich jetzt frei lässest, oder bis mitten in die Nacht aufzuhalten gedenkest? Wenn ich nur noch weniges hinzusetze, so wirst du mich, wie ich glaube, frei lassen. Morgen werde ich bereit seyn, dir von dem allen noch weitern Grund zu geben. Jetzt aber will ich zu dem, was mir noch übrig

ist,

ist, fortgehen; um mich dem Urtheile zu nähern, welches Philebus von mir verlangt. P. Das war schön, Sokrates, nun so erkläre, was uns noch übrig ist, wie es dir gefällt.

S. Natürlich ziehet uns, nachdem wir die vermischten Wollüste erklärt haben, eine gewisse Nothwendigkeit zum Theil auf die unvermischten oder reinen. P. Vortrefflich! S. Ich will sie euch anzugeben suchen, doch so, daß ich von andern etwas abweiche. Denn ich kann denen, die alle Wollüste da setzen, wo der Schmerz aufhört, nicht eben beistimmen: vielmehr gebrauche ich, wie ich schon gesagt habe, sie nur als Zeugen zum Beweise, daß einige Affectionen Wollüste zu seyn scheinen, die es doch nicht sind; und daß einige andere, die man sich als starke Wollüste einbildet, bey gewissen kritischen Zuständen des Leibes und der Seele eben sowohl mit Traurigkeiten, als Ruhepunkten nach den angreifendsten Schmerzen verbunden sind.

Pr. Welche Wollüste, Sokrates, könnte sich denn wohl jemand als wahre gedenken, wenn er richtig dächte? S. Diejenigen, welche sich auf schöne Farben und Figuren beziehen, die meisten Annehmlichkeiten des Geruchs und Schalls, und alle diejenigen, deren Abwesenheit nicht sehr merklich ist, und nicht traurig macht; deren voller Genuß hingegen uns empfindbare Reizungen

gen

gen der Anmuth, ohne allen Schmerz, gewährt. P. Wie kann man denn diese wiederum verstehen, Sokrates? S. Es ist allerdings nicht sogleich klar, was ich sage; wir müssen daher es aufzuklären versuchen. Unter den schönen der Figuren will ich jetzt nicht diejenigen verstanden wissen, die viele sich als solche denken mögen, z. B. Schönheiten bei Thiergestalten und Gemählden; sondern auf das Gerade und Zirkelförmige, und unter den Werken des Drechselns auf die flachen und soliden Figuren, und auf das, was nach geradem oder Winkelmaaß vollendet wird, wenn du mich verstehst. Von diesen sage ich nicht, daß sie, wie andere, nur in einem gewissen Verhältnisse schön seyen, sondern daß sie, an und für sich, eine beständige Schönheit haben, und ein gewisses wollüstiges Gefühl erwecken, das ihnen eigenthümlich ist, und gar nichts mit den Annehmlichkeiten durch Bewegung gemein haben. Auf eben die Art verstehe ich die Schönheit und das Wollüstige, was die Farben erwecken. Fassen wir auch, oder wie ist es? P. Ich bestrebe mich, Sokrates; allein suche auch du dieses noch deutlicher zu erklären. S. Ich sage daher, daß die leichtfließenden und hellklingenden der Töne, die einen einfachen reinen Gesang geben, nicht in bloßem Verhältnisse mit andern, sondern ihrer eigenen Natur nach an sich selbst Schönheit haben, wie auch das mit ihnen verwandte Wollüstige, welches daraus entstehet. P. Auch das

ist

ist richtig. S. Die Art des Wollüstigen, das die Gerüche geben, ist zwar weniger vortrefflich: allein wenn es nicht mit gewissen nothwendigen Unannehmlichkeiten vermischt ist, so setze ich dasselbe, auf welchem Wege und wodurch es auch zu uns gelangte, jenen gegenüber. Das sind nun, wenn du mich verstehest, zwei Arten der genannten Wollüste. P. Ich begreife.

S. Diesen wollen wir nun noch die Wollüste, die die Wissenschaften geben, beifügen, wenn wir anders glauben, daß sie selbst nicht nothwendig einen Hunger des Lernens mit sich führen, noch daß ein solcher Hunger der Wissenschaften gleich anfangs schmerzhaft sey. P. Mir scheint dieses so. S. Wie nun? wenn man sich einmal mit Wissenschaften angefüllet hat, und man verliert diese nachmals wieder durch Vergessenheit, erkennst du in diesem Verluste einige Schmerzen? P. An und für sich nicht: sondern nur, wenn jemand den gänzlichen Verlust der Wissenschaft, die ihm Bedürfniß ist, mit Betrübniß erwegt. S. Jetzt aber, gesegneter Mann, beschäftigen wir uns mit der Beschreibung der Empfindungen an sich, wie sie, ohne alle Reflexion, ihrer bloßen Natur nach beschaffen sind. Alsdenn redest du freilich wahr, daß der Verlust der Wissenschaft durch Vergessenheit gar keinen Schmerz nach sich ziehe. S. Es ist also richtig, daß die Wollüste der Wissenschaften rein von allem, was

Schmerz

Schmerz ist, seyen: und daß ste nicht für viele, sondern nur für sehr wenige Menschen gehören. P. Wie könnte man das leugnen.

S. Da wir bisher die reinen Wollüste von denen, die man mit Recht beinahe ganz unrein nennen mag, hinreichend unterschieden haben; so wollen wir noch hinzufügen, daß die gewaltsamen Wollüste ungemäßigt seyen; gemäßigt hingegen die ordentlichen; hinzufügen, daß die starken und heftigen Wollüste, die zuweilen oft, zuweilen selten, erfolgen, zu dem, was wir eben die unendliche Art nannten, die mehr oder weniger Seele und Körper durchdringt: die entgegengesetzten aber zu den bestimmt gemeßnen zu rechnen seyen. P. Du redest vollkommen richtig, Sokrates. S. Dazu müssen wir nach diesem auch noch folgenden Punkt ausmachen, der sie angehet. P. Welchen? S. Wie weit muß man behaupten, daß das Reine und Ungemischte, oder das Heftige, Vielfache, Große, und das Genugsame mit der Wahrheit mehr oder weniger Gemeinschaft habe? P. Was willst du doch mit dieser Frage, Sokrates? S. Ich wollte nicht gern, Protarch, in meiner Untersuchung über Wollust und Wissenschaft auch nur etwas vorbeilassen, damit, wenn anders bei einem jeden der beiden Dinge etwas reines und etwas unreines sich findet, nur das Reine von beiden in das Urtheil von mir und dir und allen übergehe,

und

und es dadurch um so leichter werde. P. Sehr richtig.

S. Wohlan denn! wir wollen von allen, die wir zu den reinen Arten rechnen, also denken. Wir müssen aber zuerst eine einzige Art auswählen, und sie genau betrachten. P. Welche sollen wir denn vorher auswählen? S. Das Weiße, wenn es dir beliebt, soll vornämlich der Gegenstand unserer Betrachtung seyn. P. Gern. S. Worin bestünde denn wohl die Reinigkeit des Weißen? in der größten und vielfältigsten Summe, oder in dem Ungemischtesten, wobei nicht das geringste Theilchen irgend einer andern Farbe sich findet? Pr. Offenbar in dem, was das Ungemischteste oder Lauterste ist. S. Richtig. Müssen wir also dieses Weiße, Protarch, nicht als das wahrste und schönste unter allen setzen; und gar nicht dasjenige, was die meiste Quantität der Zahl oder Größe nach hat? P. Ganz gewiß. S. Wenn wir also ein wenig Weißes, was ungemischt rein ist, sowohl weißer, als schöner und wahrer nennen, als eine größere Summe des gemischten Weißen, so reden wir auf alle Weise richtig. P. Allerdings richtig. S. Wie nun? bedürfen wir zur Untersuchung der Wollust noch vieler andern Beispiele dieser Art; oder ist dieses hinreichend, um daraus zu begreifen, daß jede kleine Summe, der Größe nach, von ungemischt reiner Wollust, und jede wenige

Summe, der Zahl nach, sowohl wollustgebender, als auch wahrer und schöner sey; als eine große und vielfältige (der gemischten Wollust)? P. Allerdings so: und das angeführte Beispiel reicht dazu hin.

S. Wie stehet es aber mit diesem Satze? Haben wir nicht gehört, daß die Wollust immerfort in der Erzeugung sey; auf keine Weise aber jemals im Wesen (physisches Daseyn habe)? Einige stattliche Männer suchen uns dieses zu beweisen, und wir müssen es ihnen Dank wissen. P. Wie so? S. Auch diesen Punkt, theurer Protarch, werde ich fragend mit dir ausmachen. P. Eröfne deine Fragen. S. Das sind doch zwei verschiedene Dinge, wovon das Eine an und für sich selbst ist, das Andere aber immerfort nach einem zweiten sich sehnt. P. Wie meinst du das, und von was für zwei Dingen redest du? S. Das Eine hat, seiner Natur nach, allezeit Würde *); das Andere aber ist jenes bedürftig. P. Rede etwas klärer. S. Haben wir wohl je schöne und gut geschaffene Knaben gesehen, und zugleich Männer, die ihre Liebhaber waren? P. Ja wohl. S. So wie dieses nun zwei Dinge sind, so suche du zwei andere auf, welche jenen ähnlich sind in aller der Rücksicht,

*) D. i. einen physischen oder metaphysischen Adel.

sicht, nach welcher man sagt, daß das Dritte mit einem Anderen in Verbindung stehe *). Pr.

*) Diese Stelle hat Dunkelheit. Auch der Verf. der neuen französischen Uebersetzung, der sonst auch die Subtilitäten des Plato gemeiniglich so gut erreicht, wie noch kein Uebersetzer vor ihm, bekennt, daß er sie nicht verstehe. Die Stelle lautet griechisch also: τουτοις τοινυν ειοικοτα δυοιν ουσι δυ' αλλα ζητει, κατα παντα, οσα λεγομεν ειναι το τριτον ετερω. Die Ficinische Uebersetzung (die in vielen Fällen wörtlich treuer, als die Serranische ist) ist folgende: Istis ergo duobus existentibus, duo quaedam alia consimilia quaere per omnia quaecunque dicimus alteri tertium esse. Die französische: Hé bien, cherchez actuellement deux choses qui ressemblent à ces deux-là dans tous les points, où nous disons qu'une chose est la troisieme par rapport à une autre. Zur Erklärung des Sinns der griechischen Worte will ich eine Umschreibung geben. „Da dieses nun zwei Dinge sind (nämlich die schönen Knaben und ihre Liebhaber, welche beide durch ein Drittes verbunden sind, nämlich durch das, warum die Liebhaber sich zu den schönen Knaben gesellen,) so suche zwei andere, die diesen beiden ähnlich sind (als zwei Dinge in demselben Verhältnisse gegen einander stehen, um eines dritten willen) auf alle Weise (oder in aller der Rücksicht, wovon wir sagen, daß das Dritte auf ein Anderes Beziehung habe." Dieses Dritte war bei dem angeführten Beispiele der zwei Dinge, das Gesuch des Liebhabers oder seine Sehnsucht, und soll also in den zwei ähnlichen Dingen auch ein abgezwecktes Drittes seyn, warum beide mit einander verbunden sind: und das Andere waren die Liebhaber. Von diesem sagt Plato vorher: εφιεμενον αλλου, es trachtet oder strebt nach einem andern. Dieses αλλου ist das το τριτον in unsern Worten; wie εφιεμενον das ετερον ist. Ich halte dieses für die wahre Erklärung

Erkläre deutlicher, Sokrates, was du eben sagtest. S. Es ist gar nichts Verflochtenes, Protarch; sondern die Unterredung treibt nur ihr Spiel des Scherzes mit uns. Sie giebt zu verstehen, daß unter solchen Dingen das Eine immer um des Andern willen sey; das andere aber allezeit dasjenige sey, um welches willen das ist, was in Rücksicht auf etwas gewisses ist. Pr. Um der öftern Wiederhohlung habe ich es denn, doch kaum, begriffen. S. Vielleicht werden wir noch besser begreifen, mein Sohn, wenn unsere Rede noch weiter gekommen ist. P. Warum nicht?

S. Jetzt wollen wir so zwei andere Dinge vornehmen. P. Was für welche? S. Die Zeugung aller Dinge, als das Eine; und das wirkliche Daseyn, als das Andere. P. Ich nehme diese deine zwei Dinge an, Daseyn und Erzeugung. S. Gut! welches unter diesen beiden ist nun um des andern willen? Sollen wir sagen, die

---

runa der Stelle, uud glaube, sie sey nun klar. Es könnte jemand glauben, als wenn die Worte: κατα παντα ὁσα λεγομεν ειναι το τριτον ετερω: heißen sollten: Auf alle Weise (so ähnlich), als man sagt, daß ein Drittes einem Zweiten ähnlich sey (το τριτον ειναι ετερω sc. εοικος.) Allein das ist doch nicht der Verstand der Worte: denn sonst müßte es heißen τριτον τι oder schlechthin τριτον. Hingegen wird unter το τριτον das bestimmte Gesuchte oder Abgezweckte, was das Band zwischen beiden ist, angedeutet.

die Erzeugung sey um des Daseyns, oder das Daseyn um der Erzeugung willen? Pr. Frägst du jetzt, ob das, was man Daseyn nennt, um der Erzeugung willen das sey, was es ist? S. Es scheint. P. O Götter! was frägst du mich? S. Ich meine so etwas damit, ob du annehmest, daß man Schiffe baue, um darauf zu fahren, oder darauf fahre, um sie zu bauen? und eben dieses, Protarch, will ich für alle ähnliche Verhältnisse gesagt haben. P. Warum antwortest du dir denn nicht selbst, Sokrates? S. Das könnte ich: indessen nim du Theil an dem, was ich sagen will. P. Ich behaupte also, daß alle Mittel, und alle Werkzeuge und alle Materialien bei allen gebraucht werden in Rücksicht auf die Erzeugung; daß eine jede Erzeugung wegen irgend eines Daseyns, die eine wegen dieses, die andere wegen jenes, geschehe; und daß alle Erzeugung um alles Daseyns willen geschehe. P. Das ist so klar, als etwas. S. Wenn die Wollust nun Erzeugung ist, so muß sie um irgend eines Daseyns willen erfolgen. P. Wie anders? S. Das aber, um dessentwillen allezeit geschiehet, was in Rücksicht auf etwas geschiehet, gehört zur Art des Guten; und zu einer andern, theurer Mann, muß daß gerechnet werden, was nicht um seiner selbst, sondern um eines andern willen, wird. P. Höchst nothwendig. S. Wenn daher die Wollust Erzeugung ist, werden wir sie denn nicht mit Rechte zu einer andern Art, als der

Art des Guten, rechnen müssen? P. Mit höchstem Rechte. S. Also sind wir, wie ich zum Anfange dieses letzten Theils der Unterredung sagte, demjenigen vielen Dank schuldig, der uns angewiesen hat, Wollust für Erzeugung zu halten, ihr aber alles wirkliche Daseyn gänzlich abzusprechen. Denn offenbar treibt dieser Mann mit denjenigen, die die Wollust für ein Gut halten, sein Gespötte. P. Ja sehr.

S. Eben dieser Mann wird auch derjenigen spotten, die in diesen Zeugungen das höchste Gut finden. P. Wie, und von welchen redest du? S. Von denen, die durch Stillung des Hungers, des Durstes, oder irgend einer leidenschaftlichen Empfindung ähnlicher Natur, welche durch diese Art von Zeugung geheilt wird, durch die Zeugung sich erquicken, weil sie Wollust ist; und selbst das Leben nicht ertragen würden, wie sie sagen, wenn sie nicht Hunger, nicht Durst empfänden, und aller derjenigen Empfindungen theilhaftig würden, die man wohl als Folgen solcher Affectionen ansehen kann. P. Sie scheinen es wenigstens. S. Mögen wir nicht alle bekennen, daß das Zerrüttetwerden das Gegentheil des Erzeugtwerden sey? P. Nothwendig. S. Wer dieses erwählt, erwählte also Zerrüttung und Erzeugung, nicht aber jene dritte Art des Lebens, worin man zwar weder Lust noch Schmerz erfährt, wohl aber einen Genuß der reinsten Besonnenheit, wie er nur möglich ist,

hat. P. Wie es scheint, Sokrates, so begehet derjenige eine große Unvernünftigkeit, der zum Grunde setzt, daß die Wollust für uns das Gut sey. S. Groß ist sie allerdings. S. Wir können dieses auch noch auf folgende Art sagen. P. Auf welche? S. Wie unvernünftig ist es nicht, wenn man weder im Körper, noch in vielen andern Dingen etwas Gutes oder Schönes annimt; sondern allein in der Seele, und doch die Wollust für das einzige Gut hält? hingegen behauptet, daß weder Tapferkeit, noch Mäßigkeit, noch Verstand, noch sonst etwas von den Gütern, die der Seele zu Theil geworden sind, von dieser Art sey? Hiezu kommt noch, wenn man auf die Art zu dem Bekenntnisse gezwungen werden sollte, daß jemand, der keine Freude, sondern Schmerz fühlt, alsdenn ein böser Mensch sey, wenn er dieses Gefühl des Schmerzens hat, ob er gleich an sich der beste aller Menschen wäre; und daß eben so jemand tugendhaft sey, weil er Freude empfindet, und alsdenn am tugendhaftesten, wenn er die stärkste Freude empfände. P. Das alles, Sokrates, ist so unvernünftig, wie etwas seyn kann.

R. Damit es aber nicht scheine, als hätten wir blos die Wollust nach der höchsten Schärfe untersuchen wollen, und suchten hingegen mit dem Verstande und der Wissenschaft viel gelinder zu verfahren: so wollen wir auch hier auf allen

Seiten frei anschlagen, um das Gebrechliche, wenn etwas da seyn sollte, zu entdecken, bis wir das Reinste, was diese Dinge in ihrer Natur haben, erblicken, und zu unserem gemeinschaftlichen Urtheile nur die reinsten Theile, sowohl des Verstandes und der Wissenschaft, als auch der Wollust, zulassen. P. Sehr gut.

S. Habe ich Recht, wenn ich glaube, daß alles Wissenschaftliche der Disciplinen entweder das Kunsthafte, oder die Bildung der Seele und die Pflege des Leibes, zum Gegenstande habe? P. Allerdings. S. Bei den mechanischen Künsten müssen wir zuerst darauf sehen, ob zum Theil etwas in demselben sey, das mehr, zum Theil aber etwas anderes, das weniger an die Wissenschaft grenzt? Jenes werden wir für das Reinste, dieses für das Unreinste in dieser Art halten müssen. P. Das muß wohl. S. Müssen wir daher nicht die herrschenden, oder edelsten, Theile jeder Kunst abgesondert betrachten? P. Welche, und wie? S. Z. B. wenn man von allen Künsten dasjenige absondert, was sich auf Zahl, Maaß und Gewicht beziehet, so gehört das, was von jeder Kunst übrig bleibt, zu dem Schlechtern. P. Ja zu dem Schlechtern. S. Danach bleibt blos übrig, daß man sich Aehnlichkeiten einbilde, seine Sinne verfeinere durch Erfahrung und durch eine gewisse ausübende Fertigkeit, die Kräfte der Muthmaßung dazu anwende,

wende, welche von vielen Künste genannt werden, nachdem man sie durch Nachdenken und arbeitenden Fleiß zur vollkommenen Stärke gebracht hat. P. P. Höchst nothwendig ist, was du sagst. S. Ist nicht die Musik solcher Muthmaßungen voll, da sie erstlich die Harmonie ihrer Accorde nicht nach Abmessungen, sondern nach dem Gerathewohl oder den Versuchen der Uebung erhält? da ferner ihre ganze Fertigkeit des Instrumentenspiels das richtige Maaß jeder Saite nur durchs muthmaßende Treffen erreicht, so daß sie viele Mischungen des Dunkeln enthält; hingegen wenig Zuverlässiges? P. Vollkommen wahr. S. Eben das können wir bei der Kunst zu heilen, das Land zu bauen, Schiffe zu regieren, eine Armee anzuführen finden. P. Ohne Zweifel. S. Die Baukunst hingegen gebraucht, wie ich glaube, sehr viele Abmessungen und Werkzeuge, die ihr eine genaue Richtigkeit geben, und wird also dadurch kunstmäßiger, als viele andere Disciplinen. P. Woran erhellet das? S. Am Baue der Schiffe, Häuser und vieler andern Werke der Zimmerkunst; denn diese bedient sich des Maaßstabes, des Tornus *), des Zirkels, des Senkbleies,

*) Ein Instrument, Aushölungen zu machen. Es werden hier die Hauptwerkzeuge angegeben, die bei der Baukunst damals gebraucht wurden, nicht blos die geometrischen: μετρα und οργανα heißt es vorhin, geben der Baukunst ihre Richtigkeit.

bleies, und des gefärbten Leitfadens. P. Du redest sehr wahr, Sokrates.

S. Wir wollen daher das, was man Künste nennt, zwiefach eintheilen; in die mit der Musik verwandten, deren Kunstwerke weniger Genauigkeit haben; und in die architektonischen *), die mehr davon haben. P. Es mag geschehen. S. Unter diesen sind die genauesten, und gleichsam kunstmäßigsten Künste die, welche wir zuerst genannt haben. P. Du scheinst auf die Arithmetik und alle mit derselben genannte Künste zu zielen. S. Dem ist so: allein, Protarch, müssen wir nicht auch diese als zwei Arten betrachten? oder wie? P. Welche verstehst du denn? S. Zuerst die Arithmetik. Giebt es nicht eine andere Arithmetik, die man die gemeine, und wieder eine andere, die man die philosophische nennen mag? P. Wie müßte man den Unterschied zwischen diesen beiden bestimmen, wenn man sie als zwei Arten der Arithmetik annehmen wollte? S. Der Abstand ist nicht klein, Protarch: denn jene brin-

*) D. i. in die handarbeitenden oder mechanischen Künste, wobei lauter geometrische Abmessungen und Ausmessungen Statt finden. Unter der Genauigkeit versteht Plato die geometrische, die im eigentlichen Verstande freilich bei der Musik nicht Statt findet, weil sie für das Ohr, nicht für das Auge ist, obgleich in einem andern Sinne auch hier die genauesten Verhältnisse der Zahl und des Maaßes gelten.

bringen, was Zahlen betrift, ungleiche Einheiten in eine Summe, z. B. zwei Armeen, zwei Ochsen, zwei Einheiten der kleinsten, und zwei der größten Art. Diese hingegen würden sich mit jenen nicht einmal abgeben, wenn einer derselben leugnen wollte, daß keine Einheit von einer andern Einheit in irgend einem ihrer Theile verschieden sey. P. Deine Behauptung, daß der Unterschied zwischen denen, welche mit Zahlen umgehen, nicht geringe sey, und man guten Grund habe, zwei Arten anzunehmen, ist vortrefflich.

S. Wie nun? soll man die Rechenkunst und Meßkunst der Architektonik und Handlungskunst, und die philosophische Geometrie und Rationalarithmetik, nur als eine, oder vielmehr als zwei Arten annehmen? P. Wenn ich dem ersten Grunde folge, so ist meine Stimme für zwei Arten. S. Begreifst du auch, warum wir dieses herbei gezogen haben? P. Vielleicht: doch würde ich gern sehen, wenn du dich selbst über die gegenwärtige Frage erklärtest. S. Diese Rede scheint mir gegenwärtig nichts geringers zur Absicht zu haben, als was wir uns gleich anfangs dabei vorsetzten, nämlich eine Untersuchung, die mit der bisherigen über die Wollust im gegenseitigen Verhältnisse stehet; die Untersuchung, ob eine Wissenschaft reiner, als die andere sey; wie eine Wollust reiner, als die andere, ist? P.

Es

Es ist offenbar, daß unsere Rede das Eine um des Andern willen unternommen hat. S. Wie aber? fand sie nicht im vorhergehenden, daß eine Kunst deutlicher, als eine andere, eine dritte verwirrter, als eine vierte, sey? P. Ja wohl. S. Nachdem sie nun hiebei eine gleichnamige Kunst angegeben hatte, die sie so vorstellte, daß man sie für eine einzige halten konnte, darauf aber zwei Theile derselben angab: thut sie nun nicht die Frage, welcher Theil unter diesen beiden der deutliche und reine sey? und bei welchen Menschen, den philosophischen oder unphilosophischen, sich die größere Genauigkeit finde? P. Diese Frage scheint sie mir allerdings zu thun. S. Was wollen wir darauf antworten, Protarch? P. Wir sind, o Sokrates, zu einem Unterschiede der Wissenschaften von erstaunender Größe gekommen, zu ihrer genauen Deutlichkeit. S. Um so leichter wollen wir darauf antworten. P. Warum nicht? Es sey also gesagt, daß selbst diese Künste unter einander große Verschiedenheiten haben; ja, daß selbst diese Küuste, in so fern sie von wahren Philosophen ausgeübt werden, einen noch unbeschreiblichern Unterschied in Absicht der Genauigkeit und Richtigkeit dessen, was Zahl und Maaß ist, zeigen. P. Dies sey also, wie du willst; und indem ich dir hierin glaube, kann ich mit Kühnheit den gewaltigsten Disputanten antworten. S. Was denn? P. Daß es zwei Arithmetiken gebe, und zwei Hau-

fen

fen anderer Disciplinen, die aus jenen folgen, und eben so, wie jene, eine Doppelartigkeit in sich enthalten, ob sie gleich gemeinschaftlich einen Namen führen. P. Daß wir mit gutem Glücke diese Antwort den Leuten geben, die du gewaltige Disputanten nennst, o Sokrates! S. Wir behaupten also, daß diese Wissenschaften die schärfste Genauigkeit haben. P. Allerdings.

S. Allein, Protarch, die Dialektik möchte sich uns widersetzen, wenn wir ihr eine andere Disciplin vorziehen wollten. P. Was muß man denn wieder hierunter verstehen? S. Offenbar diejenige Kunstfertigkeit, die jede andere von uns bisher angeführte Disciplin versteht. Denn ich glaube in der That, daß die Erkenntniß, die sich mit den Begriffen des Seyns, des Wirklich, dessen was allezeit dasselbe ist, beschäftigt, von allen, denen auch nur wenig Verstand beiwohnt: unter allen für die wahrste werde gehalten werden. Wie würdest du aber urtheilen, Protarch? P. Ich habe sehr oft vom Gorgias gehört, Sokrates, daß die Ueberredungskunst einen großen Vorzug vor allen übrigen habe, weil sie sich alle Dinge freiwillig, und nicht mit Gewalt unterwerfe, und so weit die vortrefflichste aller Künste sey. Nun aber wünschte ich weder dir, noch jenem zu widersprechen. S. Es scheint mir, als wenn du die Waffen wider mich hast ergreifen wollen, und lässest sie nun

beschämt liegen. P. Das mag nun immerhin so seyn, wie es dir scheint.

S. Bin ich Schuld, wenn du mich übel verstanden hast? P. Wie das? S. Ich fragte ja gar nicht danach, o Freund Protarch, welche Kunst, oder welche Wissenschaft besser, als alle übrige, sey, in so fern sie die wichtigste oder vortrefflichste, oder für uns die nützlichste ist; sondern welche den deutlichsten, den genauesten, den wahrsten Gegenstand habe, sey es nun, daß sie wenig, oder daß sie viel nutzt? Das ist es, was wir jetzt eben suchen. Doch bedenke. Du wirst den Gorgias nicht gegen dich erbittern, wenn du ihm zugiebst, daß seine Kunst in Absicht der Nützlichkeit für die Menschen alle andere übertreffe; den Vorzug der Wahrheit hingegen wirst du derjenigen Wissenschaft eingestehen, wovon ich jetzt nach eben dem Verhältnisse rede, wie ich vorhin vom Weißen sprach, daß ein wenig Weißes, das aber rein wäre, besser sey, als vieles Weiße ohne diese Reinigkeit, eben dadurch, weil das reinste Weiße das wahrste ist; und wenn wir nun erst genaue Betrachtungen angestellt und genugsame Bemerkungen und Urtheile daraus gezogen haben, so daß wir weder auf gewisse Nützlichkeiten der Wissenschaften sehen, noch auf die Arten des Ruhms, worin sie stehen; sondern blos darauf, ob in der Natur unserer Seele irgend eine Kraft

liege

liege, das Wahrhaftige *) zu lieben, und alles darum zu thun: so wollen wir diese alsdenn angeben; und, nachdem wir erst das Reine des Verstandes und der Besonnenheit erforscht haben, wollen wir fragen, ob wir aller Wahrscheinlichkeit nach, diese Kraft für die Besitzerin des Reinen halten können; oder irgend eine andere noch regierendere aufsuchen müssen? P. Ich denke nach, und finde, daß man schwerlich zugeben könne, daß irgend eine andere Wissenschaft oder Kunst mehr Theil an der Wahrheit habe, als diese.

S. Hattest du bei dem, was ich eben von dir höre, etwa den Umstand in Gedanken, daß viele Künste, ja alle diejenigen Wissenschaften, welche für dieses Wahrhaftige arbeiten, zuerst mit Meinungen umgehen, und über das, was diese Meinungen angehet, sehr methodisch untersuchen? Denn auch, wenn jemand Untersuchungen über die Natur anstellen zu müssen meint, so weißt du, daß er sein ganzes Leben durch nichts untersucht, als blos kosmologische Dinge, wie diese Welt wohl entstanden sey, wie das, oder jenes in ihr sich eräugne, was davon die Ursache sey. Ist es das, was wir sagen wollen, oder wie? P. Allerdings. S. Die Arbeit, die ein

*) Im metaphysischen Verstande.

ein solcher sich vorsetzt, geht also nicht auf das, was allezeit ist, sondern auf das, was geschiehet, was geschehen wird, und was geschehen ist. P. Vollkommen wahr. S. Kann man wohl behaupten, daß, nach der schärfsten Wahrheit, etwas deutliches bei solchen Dingen sey, die niemals als dieselben unveränderlichen Dinge gewesen sind, noch seyn werden, noch jetzt sind? P. Denn wie? S. Wie könnten wir wohl von Dingen, die selbst gar keine feste Beständheit haben, je feste Einsicht auf irgend eine Art erhalten? P. Ich glaube, auf keine Art. S. Also kann denn weder der Verstand, noch die Wissenschaft von diesen Dingen die reinste Wahrheit enthalten. P. Es hat keinen Schein. S. So müssen wir denn, du und ich, und Gorgias und Philebus, uns hier gänzlich Abschied geben, und durch die Vernunft allein diese Sache bekräftigen lassen. P. Welche? S. Daß Beständheit und Reinigkeit und Wahrheit, und was wir das Lautere oder Ungemischte genannt haben, entweder nur bei demjenigen sich finden, was allezeit (wesentlich) ist, und was im vollkommensten Sinne ungemischt immer auf gleiche Weise Dasselbe ist, oder ferner auch bei demjenigen, was mit jenen Dingen die genaueste Verwandschaft hat: daß hingegen alles übrige nur nach jenem, und hinter dasselbe, gesetzt werden müsse. P. Du redest vollkommen wahr.

S. Iſt es nicht ſehr billig, daß man die vortrefflichſten der Namen zur Bezeichnung ſolcher Dinge auch den vortrefflichſten Sachen gebe? P. Billig. S. Sind Verſtand und Beſonnenheit nicht ſolche Namen, die vor andern geſchätzt zu werden verdienen? P. Ja. S. Dieſe kann man alſo mit der richtigſten Genauigkeit denjenigen Vorſtellungen der Seele, die ſie vom weſentlich Daſeyenden hat, beilegen. P. Mit vollem Rechte. S. Das nun, was ich vorhin zur Beurtheilung vorlegte, iſt nichts anders, als dieſe Namen. P. Das iſt wahr, Sokrates. S. Es ſey ſo.

Wenn jemand nun ſagte, die Sache der Beſonnenheit, Klugheit und der Wolluſt wäre uns, als Werkmeiſtern zur gemeinſchaftlichen Vereinigung, vorgelegt, um ſie als Stoff zu bearbeiten, und daraus ein Kunſtwerk zu verfertigen, ſo bediente er ſich einer ſchicklichen Vergleichung. P. Ohne Zweifel. S. Müſſen wir nun nach dieſem nicht verſuchen, dieſen Stoff in gemiſchte Vereinigung zu bringen? P. Was anders? S. Könnte nun wohl etwas beſſeres für uns ſelbſt ſeyn, als wenn wir uns zuvor hieran erinnern, und es wohl zu Gemüthe führen? P. Was? S. Das, was wir ſchon vorher erinnert haben. Ich halte aber viel von der Regel, welche will, daß man zwei oder dreimal auf das wieder zurückkommen ſoll, was gut ge-

sagt ist. P. Warum nicht? S. Nun denn, beim Jupiter! Ich glaube, was anfangs gesagt wurde, verhält sich so. P. Wie? S. Philebus behauptete, die Wollust sey das richtige Ziel aller lebenden Geschöpfe, und alle müßten danach trachten; ja eben sie sey auch das Gut für alle, und die beiden Namen, gut nnd wollüstig, bezeichneten, richtig gesprochen, nur eine Sache, deren Natur eine einzige sey. Sokrates hingegen wandte zuerst dagegen ein, daß dies nicht so sey; sondern gut und wollüstig zwei Dinge wären, wie es zwei Namen sind; und darauf, daß die Natur des Guts von der Natur der Wollust verschieden wäre; und daß die Besonnenheit einen größern Antheil an dem Gute hätte, als die Wollust. Ist es dieses nicht, Protarch, was damals gesagt wurde? P. Allerdings. S. Kamen wir nicht damals, und auch jetzt noch, hierin überein? P. Worin? S. Daß die Natur des Guten alles andere vorzüglich hiedurch übertreffe? P. Wodurch? S. Daß, welches lebende Geschöpf dieses Gut auf alle Weise, ganz und gar und bis ans Ende besitzt, dasselbe keiner andern Sache je noch dazu bedürfe; sondern eben dieses als das Genugsame für den vollkommensten Zustand besitze, nicht wahr? P. Allerdings.

S. Versuchten wir nicht in Gedanken ein jedes dieser beiden Dinge, abgesondert vom zwei-

ten, als einen eigenen Zustand des Lebens zu setzen, die Wollust ohne allen Zusatz von Besonnenheit; und die Besonnenheit gleichfalls, ohne ihr die geringste Mischung vom Wollüstigen zu lassen? P. Das thaten wir. S. Schien uns damals das Eine oder das Andere, an und für sich, genugsam für jemanden zu seyn? P. Wie hätte das? S. Wenn wir uns damals etwas verirrt haben könnten, so nehme jetzt ein jeder, wer es sey, dieses wieder zurück, und sage es besser. Er setze Gedächtniß, Wissenschaft, Besonnenheit, wahre Vorstellung nach demselben Ideal zum Grunde, und sehe denn, ob jemand wohl, dieser Dinge gänzlich beraubt, Lust haben würde, ich will nicht sagen, Wollust, sowohl im zahlreichsten Maaße, als im heftigsten Grade, zu genießen; sondern nur irgend wo und irgend etwas zu seyn, oder zu werden, wenn er nämlich weder eine wahre Vorstellung seines wollüstigen Genusses haben, noch ganz und gar sich besinnen könnte, wie er je afficirt worden, noch auch die geringste Erinnerung, weder zu dieser, noch zu jener Zeit, von irgend einer Empfindung hätte? Eben diese Frage thue nun in Absicht der Besonnenheit, ob jemand Besonnenheit ohne alle Wollust, auch der mindesten, wohl lieber haben wollte, als mit einigen Wollüstigkeiten; oder die Summe aller Wollüste lieber ohne Besonnenheit, als mit einiger Besonnenheit? P. Das geschiehet nicht, Sokrates; allein diese Fragen

brauchen nicht so oft wiederhohlt zu werden. S. Also wäre denn weder das Eine, noch das Andere dieser beiden Dinge das Vollkommene, von allen zu erwählende, das Gut in aller Absicht. P. Denn wie sollte das?

S. Wir müssen das Gut entweder an und für sich, oder durch ein Bild begreifen, damit wir angeben können, was wir gesagt haben, welcher Sache der zweite Siegespreis zukomme. P. Vortrefflich. S. Haben wir nicht schon gewissermaaßen einen Weg dazu gefunden? P. Welchen? S. Auf die Art, als wenn jemand einen Menschen aufsuchen will, und zuerst den Ort seiner Wohnung richtig ausfrägt, und dadurch schon vieles von dem hat, was er sucht. P. Das ist wahr. S. Nun hat uns sowohl kurz vorher, als gleich anfangs, ein gewisses Verhältniß angewiesen, daß das Gut nicht im ungemischten, sondern im gemischten Leben zu suchen sey. P. Freilich. S. Haben wir wohl größere Hofnung, das Gesuchte in dem gut gemischten klärer zu finden, als in dem ungemischten? P. Viel größere.

S. So laß uns denn unter dem Gebet an die Götter diese Mischung treffen, es sey Bacchus, oder Vulkan, oder jede andere Gottheit, der die Ehre, für diese Mischung zu sorgen, angewiesen worden ist. P. Das wünsche ich sehr.

S.

S. Wir müssen, gleich Mundschenken, zwei Quellen bei der Hand haben, einen Quell der Wollust, der dem Honig gleicht; und einen andern der Besonnenheit, der nüchtern ist, und keinen Wein kennt, aus dem vielmehr herbes und gesundes Wasser rinnt: diese müssen wir mit vollem Bedachte aufs vollkommenste zu mischen suchen. P. Wie anders? S. Zuerst denn! werden wir zu der glücklichen Mischung gelangen, wenn wir jede Wollust ohne Unterschied mit jeder Besonnenheit ohne Unterschied vereinigen? P. Vielleicht. S. Doch mit Gefahr. Ich will dir aber eine Art zeigen, nach welcher wir, wie ich glaube, diese Mischung mit wenigerer Gefahr verrichten können. P. Nenne sie. S. Ist nach dem vorigen eine Wollust nicht wahrer, wie ich meine, als eine andere; und eine Disciplin kunstmäßiger oder genauer, als eine andere? P. Wie das nicht? S. So war Wissenschaft von Wissenschaft verschieden. Denn die eine siehet auf das, was wird und wieder vergehet; die andere auf das, was weder entstehet, noch vergehet, sondern immer auf gleiche Weise dasselbe ohne Abwechselung bleibt: und diese letztere hielten wir, nachdem wir auf das Wahre sahen, mit der Wahrheit verwandter, als jene. P. Sehr richtig.

S. Wenn wir nun die wahrsten Theile des Einen und des Andern mit einander zuerst

vermischen wollen, müssen wir alsdenn nicht darauf sehen, ob diese nach ihrer Vereinigung genugsam sind, uns das erwünschteste Leben zu geben? oder ob wir noch Dinge von anderer Art dazu bedürfen? P. Ich glaube, das müssen wir thun. S. Wir wollen einen Mann setzen, der richtige Gedanken von dem hat, was Gerechtigkeit ist, und dessen Vermögen zu reden so weit geht, als sein Denken, und der auch von allen übrigen Dingen gleichfalls richtig denkt. P. Den wollen wir setzen. S. Wird dieser Wissenschaft genug haben, wenn er den göttlichen Zirkel, und die göttliche Sphäre begreift, aber diese menschliche Sphäre, und diese Zirkel der Menschen nicht versteht, und doch beim Bau eines Hauses, oder anderer Kunstwerke, gleichfalls der Maaßstäbe und Zirkel (der göttlichen) sich bedient? P. Ein solcher Zustand, Sokrates, wie wir ihn angeben, würde lächerlich seyn, wenn wir blos Einsichten göttlicher Dinge hätten. S. Was sagst du? Müssen wir auch die unzuverlässige und unreine Kunstwissenschaft des falschen Maaßstabes und falschen Zirkels herbringen, und mit untermischen? P. Nothwendig, wenn anders jemand von uns auch nur den Weg zu seinem Hause immer wieder finden will.

S Auch die Musik? von der wir kurz vorher anführten, daß sie mit muthmaßenden Treffungen und Nachahmungen erfüllt, wenig Reinigkeit

keit habe? P. Nothwendig, wie es mir scheint, wenn anders unser Leben je irgend ein Leben seyn soll. P. Du willst also, daß ich, gleich einem Thürhüter, der vom Schwarm gedrängt und ganz überwältigt wird, die Thore nach ihrer ganzen Weite öfnen, und alle Wissenschaften hereinströmen lassen soll, damit sich das Reine und das Unlautere zusammenmische? P. Ich weiß aber nicht, Sokrates, was für Schaden jemand, der die vornehmsten der Wissenschaften inne hat, von andern Wissenschaften nehmen könnte, wenn er sie auch alle ohne Unterschied zusammen gelernt hätte. S. Nun so will ich sie denn insgesamt strömen lassen in den Sammlungsbusen des homerischen Thals, das sehr poetisch ist. P. Ja sehr. S. Sie sind frei gelassen.

Nun müssen wir zum Quell der Wollüste umkehren. Wie wir sie anfangs zu mischen gedachten, da wir die Theile des Wahren zuerst nahmen, ist es uns nicht gelungen; sondern weil wir alle Wissenschaften lieb gewonnen haben, so haben wir den ganzen Haufen der Wissenschaften, sogar noch vor den Wollüsten, einen Weg nehmen lassen. P. Das ist sehr wahr. S. Es ist also nun Zeit, daß wir uns auch wegen der Wollüste berathen, ob nämlich auch diese nach ihrem ganzen Haufen frei gelassen, oder nur die vorzüglichsten derselben, so viel ihrer wahre Wollüste sind, von uns ange-

nommen werden müssen. P. Zur Sicherheit kommt es sehr darauf an, nur die wahren zuerst herzulassen. S. Sie mögen denn herbeikommen. Was aber nach diesem? müssen wir nicht etwa, wenn einige nothwendig sind, auch diese mit andern vermischen, wie dort (bei den Wissenschaften)? P. Warum nicht? doch nur die nothwendigen.

S. So wie wir nun sagten, daß alle Künste ohne Schaden, und mit Nutzen während unsers Lebens gewußt werden könnten, sollen wir eben dieses nun auch von den Wollüsten gelten lassen? und behaupten, daß alle Wollüste, wenn anders der Genuß sämtlicher Wollüste ohne Unterschied im Leben für uns nützlich ist, und keinem schadet, zusammen in eine Mischung gebracht werden müssen? P. Wie sollen wir denn selbst über diese reden? was sollen wir machen? S. Nicht wir, Protarch, müssen hierum gefragt werden, sondern die Wollüste und Besonnenheiten selbst, indem wir bei ihnen nachforschen, was sie selbst von einander halten. P. Was denn? S. O meine Geliebten, euch mag nun der Name Wollüste, oder jeder andere zukommen, würdet ihr nicht lieber mit der Besonnenheit zusammen, als ohne alle Besonnenheit leben wollen? Ich glaube, auf diese Frage müssen sie nothwendig diese Antwort geben. P. Welche? S. „Daß, wie im vorher„gehenden schon gesagt ist, es weder eben mög-

lich

„lich, noch sehr nützlich sey, wenn eine Art einsam,
„und in einer wüsten Absonderung, wohnt. Wir
„halten es daher, in Absicht aller Arten für das
„Beste für uns, wenn eine Art bei der andern
„gesellschaftlich wohnt, so wohl, damit man al-
„les Uebrige erkenne, als auch eine jede von uns
„sich selbst so vollkommen, als nur immer mög-
„lich ist.“ P. Ihr habt schön geredet, werden wir ihnen sagen. S. Gut!

Nach diesem müssen wir uns auch zur Besonnenheit und zum Verstande wenden, und fragen: bedürft ihr zu eurer Mischung der Wollüstigkeiten in Etwas? Ja, würden sie sagen *). Ferner fragten wir den Verstand und die Besonnenheit, welcher Wollüste? Der wahren, würden sie vielleicht antworten **). P. Natürlich. S. Darauf fährt unsere Rede also fort. Bedürft ihr, werden wir sie fragen, außer jenen wahren Wollüsten noch, daß die größten und heftigsten in eure Gesellschaft übergehen? „Wie das, Sokrates (möchten sie sagen)? „Sie hal-
„ten uns ja durch unzählige Hindernisse auf, in-

*) Φαιεν αν, für Φαιμεν αν.

**) των αληθων ist im Text ausgefallen. Die Stelle ist überhaupt verdorben. Für αρ' ηδονων τι προσδειδε εν τη ξυγκρασει; Φαιμεν αν. αν τον νεν τε και την Φρονησιν ανερωτωντες, ποιων Φαιμεν αν ισως ηδονων; lese ich: αρ' η. τ. πρ. ε. τ. ξυγκρασει; Φαιεν αν. αν τον ν. τ. κ. τ. Φρ. ανερωτ., ποιων ηδονων; των αληθων, Φαιεν αν ισως.

„dem sie die Seelen, worin wir wohnen, durch „wahnsinnige Gelüste verwirren; sie lassen uns „nicht zur Herrschaft gelangen; und alle unsere „Kinder, die wir zeugen, richten sie gemeinig„lich durch die, vermöge der Nachlässigkeit, „gewirkte Vergessenheit, auf alle Weise zu Grunde. „Glaube vielmehr, daß ganz andere Wollüste, „die du eben die wahren und reinen nanntest, bei „uns zu Hause seyen; und neben diesen noch dieje„nigen, welche die Gesundheit und Mäßigkeit und „Tugend aller Art begleiten; alle diejenigen, wel„che in dem Gefolge der Tugend, als einer Göt„tin, sind; und ihr überall nachfolgen. Hinge„gegen wäre es große Thorheit, diejenigen Wol„lüste, welche allezeit Begleiterinnen des Wahn„sinns und anderer Bösartigkeit sind, mit dem „Verstande zu vermischen, wenn jemandes „Wunsch ja darauf geht, eine Mischung und Verei„nigung zu treffen, die er als die schönste und „friedenreichste erkennt, um darin das wahre „Gut für Menschen und alles Geschöpf zu entde„cken, und, worin der wahre Begriff desselben „wohl liege, daraus abzunehmen.“ — Müssen wir nicht zugeben, daß der Verstand durch die bisherigen Reden sehr klug und seiner Natur getreu, sowohl für sich selbst, als für das Gedächtniß, und für die richtige Vorstellung antworte?

P. Auf alle Weise.

S.

S. Indeſſen iſt auch noch dieſes nothwendig, und kein Ding könnte außer demſelben da ſeyn. P. Was? S. Eine Sache, mit der man keine Wahrheit vereinigt, kann weder jemals wirklich ſwerden, noch iſt ſie je geworden. P. Denn wieſ? S. Auf keine Weiſe. Aber ſagt ihr mir, du und Philebus, ob dieſer Miſchung noch etwas fehle? Mir ſcheint nämlich der Inhalt unſerer Rede nunmehr ſo vollendet zu ſeyn, daß man denſelben gewiſſermaaßen wie eine unkörperliche Welt *) anſehen kann, die einen belebten Körper nicht übel zu regieren im Stande iſt. P. Auch von mir, Sokrates, kannſt du gewiß ſeyn, daß ich eben das behaupte. S. Wenn wir nun ſagen, daß wir bereits zu den Vorhöfen des Guts gelangt ſeyen, und vor der Wohnung deſſelben ſtehen, möchten wir da vielleicht nach einer richtigen Art reden? P. Mir ſcheint es.

S. Was müßte uns nun wohl bei dieſer Zuſammenmiſchung das Köſtlichſte ſcheinen, und zugleich als dasjenige, was am meiſten macht, daß

*) Unter Κοσμος ασωματος verſtehet Plato einen Geiſt; es mag nun die Weltſeele, oder die Seele des Menſchen ſeyn, die man auch μικρον κοσμον, die kleine Welt, nannte. Jene regierte den Körper des Alls (το Σωμα τυ Παντος); und dieſe den belebten Körper des Menſchen (το σωμα εμψυχον τυ ανθρωπυ) Damit wird nun der Inhalt oder die Summe der vollendeten Unterſuchung verglichen, die der Geiſt ſeyn ſoll, der das Leben regiert.

daß allen und jeden ein solcher Zustand des Lebens liebenswürdig seyn muß? Nachdem wir nämlich dieses erkannt haben, so können wir denn auch untersuchen, ob es (das Gut oder das Köstlichste) mit der Wollust, oder mit dem Verstande überall die nächste Verwandschaft und Gemeinschaft habe. P. Richtig: denn das wird uns in Absicht des Urtheils darüber außerordentlich ersprießlich seyn. S. Es ist auch nicht schwer, bei aller und jeder Mischung die Ursache zu sehen, welche jede solcher Mischungen entweder ganz schätzbar, oder ganz und gar verwerflich macht. P. Wie meinst du? S. Hierin ist nie ein Mensch unwissend. P. Worin? S. Daß bei jeder Mischung, welche, und wie sie auch sey, sobald nicht Maaß und Ebenmaaß ihre Natur ausmacht, die vermischten Theile sowohl, als vornämlich auch sie für sich selbst, nothwendig zerrüttet werden müssen. Denn hier ist keine gemeßne Mischung mehr, sondern wirklich eine unordentliche Maße, die als solche allen denen, welche daran Theil nehmen, in der That auf alle Weise zum Verderben wird. P. Vollkommen wahr. S. Nun hat sich uns auf einmal unvermerkt die Kraft des Guts in die Natur des Schönen verwandelt. Denn Abgemessenheit und Symmetrie wird überall zur Schönheit und Tugend. P. Allerdings. S. Auch die Wahrheit, sagten wir, werde bey dieser Vereinigung mit untergemischt. P. Wenn wir also das Gut nicht durch eine einzige Idee erreichen können,

so

so mögen wir es in drei zusammenfassen, in Schönheit, Ebenmaaß, und Wahrheit; und diese, als ein Einziges gedacht, für die richtigste Ursache alles dessen, was in einer guten Zusammenmischung sich vereinigt, halten; und, weil diese Ursache gut ist, sagen, daß darum auch selbst die Mischung zu einer solchen (guten) geworden sey. P. Vollkommen richtig.

S. Nunmehr, Protarch, ist jeder Richter, wer er auch sey, die Sache der Wollust und der Besonnenheit zu entscheiden im Stande, welches von beiden in der genauesten Verwandschaft mit dem höchsten Gute stehe, und vor Göttern und Menschen das Kostbarste sey. P. Offenbar; doch ist es besser, auch hierüber noch weiter zu reden. S. So wollen wir denn jedes der drei Dinge insbesondere in seiner Beziehung auf die Wollust und auf den Verstand beurtheilen. Denn wir müssen sehen, zu welchem von beiden jedes der drei Dinge, als näher verwandt, beizuordnen sey. P. Redest du von Schönheit und Wahrheit und Abgemessenheit? S. Allerdings: zuerst aber nim die Wahrheit. Und wenn du sie genommen hast, so betrachte alsdenn diese drei Dinge, Verstand, Wahrheit und Wollust: und hast du lange genug darauf gemerkt, so antworte dir selbst, ob Wollust, oder ob Verstand mit der Wahrheit verwandter sey. P. Wozu bedarf es Zeit? der Unterschied, glaube ich, ist groß. Denn unter

allen

allen Dingen ist die Wollust das Muthwilligste und wie man sagt, so sollen selbst Meineide, die bei den Wollüsten der Liebe, welche man für die stärksten hält, begangen werden, von den Göttern Verzeihung erhalten; so daß also die Wollüste, gleich Unmündigen, auch wohl nicht das Mindeste, von Vernunft besitzen müssen: da hingegen der Verstand entweder mit der Wahrheit ganz dasselbe; oder doch unter allen das ihr Aehnlichste und Wahrhaftigste ist.

S. Nach diesem betrachte nun eben so auch die Abgemessenheit, ob der Antheil derselben an der Wollust größer, als an der Besonnenheit sey; oder größer an der Besonnenheit, als an der Wollust. P. Auch diese vorgelegte Untersuchung ist leicht auszumachen. Denn es möchte jemand, wie ich glaube, unter allen Dingen wohl nicht leicht etwas Ungemesseners finden, als Wollust und Lustigkeit; auch nie im geringsten etwas Abgemesseneres, als Verstand und Wissenschaft.
S. Das war schön! Doch erkläre dich nun auch über das dritte. Scheint uns der Verstand, oder die Art der Wollust mehr Antheil am Schönen zu haben, so daß danach der Verstand schöner, als die Wollust, oder das Gegentheil sey? P. Ist es nicht gewiß, Sokrates, daß wohl nie jemand weder im Wachen, noch im Traume Besonnenheit und Verstand als etwas Häßliches, weder auf irgend eine Art geschehen, noch auf irgend eine Art sich eingebildet habe, und

zwar

zwar so, daß ein häßlicher Verstand weder je gewesen, noch jetzt sey, noch je seyn werde? S. Gut. P. Dahingegen, wenn wir irgend jemanden im Genusse der Wollüste, und gemeiniglich der größten sehen, wir finden, daß entweder das Lächerliche, oder das Schändliche unter allen darauf erfolge; so daß man sich denn auch selbst schämt, und alle solche Dinge, so viel als möglich, im Unsichtbaren verbirgt, und sie der Nacht übergiebt, zum Beweise, daß das Licht des Tages kein Zeuge davon seyn dürfe.

S. So verkündige denn, Protarch, überall, den Abwesenden durch abgesandte Boten, und den Gegenwärtigen in eigener Sprache, daß die Wollust weder das erste noch zweite Gut sey; sondern daß das erste Gut in dem (richtigen) Maaße, im Abgemessenen, und im Schicklichen, und in allen den Eigenschaften befindlich sey, die man mit der ewigen Natur als verwandt ansehen muß. P. Das scheint so nach dem, was bisher gesagt ist. S. Und daß ferner das zweite Gut beim Symmetrischen, und Schönen und Vollkommenen und allem Uebrigen dieser Art sich finde. P. Ja es scheint. S. Wenn du nun, nach meinem Erahnden, Verstand und Besonnenheit als das dritte Gut setztest, so möchtest du die Wahrheit eben nicht sehr verfehlen. P. Vielleicht. S. Und bestehet das Vierte nicht in dem, was wir als der Seele selbst zukommend

ang-

angenommen haben, in den genannten Wissenschaften, Künsten und wahren Vorstellungen? behaupten diese Dinge nicht die vierte Stelle nach jenen dreien, wenn sie anders mit dem Gute in genauerer Verwandschaft stehen, als die Wollust? P. Es möchte wohl. S. Den fünften Preis erhalten diejenigen Wollüstigkeiten, die wir als schmerzenlos beschrieben haben, und sie darum reine Einsichten der Seele selbst nannten, die aber eine Folge der sinnlichen Empfindungen sind. P. Vielleicht. S. „Bei der sechsten Generation, sagt Orpheus, „ruhe die Schönheit eures Gesangs:“ so scheint auch unsere Unterredung im sechsten Urtheile ihr Ende gefunden zu haben. Nach diesem bleibt uns nun nichts weiter mehr übrig, als daß wir allem, was bis jetzt geredet ist, nur noch das Haupt der Vollendung geben. P. Das müssen wir noch.

S. Wohlan denn! Wir wollen zum dritten Male unter Anrufung Jupiters des Erhalters denselben Faden der Rede wieder unnehmen. P. Welcher Rede? S. Philebus nahm an, daß das Gut für uns in Wollust aller Art, und auf alle Weise, bestehe. P. Deswegen, Sokrates, sagtest du eben, wie es scheint, wir müssen denselben Faden der anfänglichen Rede wieder umnehmen. S. Ja: doch wir müssen hören, was nun kommt. Ich sahe eben auf das, was ich bereits durchgegangen bin, und was nicht nur der

Meinung des Philebus, sondern auch unzähliger andern hie und da zuwider ist, nämlich die Behauptung, daß der Verstand viel vorzüglicher, und ein viel besseres Gut zum Leben der Menschen sey, als die Wollust. P. Das war behauptet. S. Weil ich aber vermuthete, daß noch verschiedene andere Güter wären, so sagte ich, daß, wenn etwas vorzüglicher, als diese beiden, schiene, ich um den zweiten Preis für den Verstand wider die Wollust stritte, und die Wollust also auch den zweiten Preis verlieren müßte. P. Das hast du gesagt. S. Wir haben darauf gesehen, daß weder das Eine, noch das Andere dieser beiden dasjenige Gut sey, was in Absicht aller Dinge Genugsamkeit hat. P. Vollkommen wahr. S. So mußte denn nach dieser Untersuchung beides, sowohl der Verstand, als auch die Wollust, alle Ansprüche auf das an sich selbst Gute ganz und gar aufgeben, weil weder das Eine noch das Andere die Selbstgenugsamkeit, und die Kraft des Genugsamen und Vollkommenen hat. P. Vollkommen richtig. S. Nachdem sich uns aber ein drittes Gut, vortrefflicher als beide, gezeigt hat, so schien uns der Verstand mit dem Ideal dieses siegenden Guts unendlich näher und natürlicher verwandt zu seyn, als die Wollust. P. Wie anders? S. Den fünften Preis bekäme nun nach dem eben gesprochenen Urtheile die Kraft der Wollust. P. Es scheint. S. Allein werden nun nicht zuerst alle Ochsen und Pferde und das sämt-

liche übrige Vieh widersprechen, weil sie blos der Lust nachjagen? Eben ihnen glauben so viele, wie Wahrsager den Vögeln, und urtheilen daher, daß die Wollüste die köstlichsten Güter zum Leben wären; ja sie glauben, daß die Lusttriebe der Thiere viel ansehnlichere Zeugen für die Wahrheit wären, als alle eingegebene Reden einer philosophischen Muse. P. Nunmehr, Sokrates, sind wir sämtlich eins, daß alles, was du bisher gesagt hast, vollkommen wahr sey. S. So laßt mich denn auch nun frei. P. Nur noch ein wenig ist übrig, o Sokrates. Du wirst ja doch nicht eher, als wir, von hier gehen? Ich werde dich an das Uebrige erinnern!

Hipparchus.

22, 2

Hipparchus

oder der

Gewinnsüchtige.

Sokrates.
Hipparchus.

S. Worin besteht denn das Gewinnsüchtige wohl, und was für welche sind gewinnsüchtig? H. Mir scheinen es diejenigen, welche die nichtswerthesten Dinge für werth halten, Gewinnst aus ihnen zu ziehen. S. Scheinen sie dir denn den Nichtswerth der Sachen einzusehen, oder sind sie darin unwissend? Denn wenn sie darin unwissend sind, so verstehest du unter Gewinnsüchtigen Unverständige. H. Nein, unverständig nenne ich sie nicht, sondern vielmehr schalkhaft und boshaft, und Sklaven des Gewinnstes, die zwar wohl einsehen, daß die Dinge, aus denen sie zu gewinnen suchen, nichts werth seyen, sich aber wegen ih-

ter Unverschämtheit dennoch nicht scheuen, Gewinnst zu suchen.

S. Verstehest du also unter dem Gewinnsüchtigen einen solchen, als wenn ein Landmann säet und pflanzt, und, ohngeachtet er weiß, daß das Gesäete und Gepflanzte nichts werth sey, er es dennoch für werth hält, daraus zu gewinnen, nachdem sein Wachsthum vollendet ist? S. Nennst du ihn einen solchen? H. Der Gewinnsüchtige, Sokrates, glaubt aus Allem gewinnen zu müssen. S. Rede zu mir nicht so übereilt, als zu einem, der dich beleidigt hätte, sondern antworte mir mit vollem Bedachte, gleich als fragte ich dich wieder zum erstenmal. Gestehest du nicht, daß der Gewinnsüchtige den Werth dessen einsehe, woraus er gewinnen zu müssen glaubt? H. Das gestehe ich. S. Wer ist nun derjenige, der den Werth der Gewächse richtig einsiehet, und weiß, in welchem Boden so wohl, als zu welcher Zeit, sie gebauet werden müssen, damit ich doch auch etwas von weisen Worten verschwende, womit die kunstreichen Sachwalter ihre Reden ausschmücken? H. Ich glaube, der Landmann. S. Nennst du nun das gewinnstwerth halten, etwas anders, als glauben, gewinnen zu müssen? H. Eben das nenne ich so.

S. O du, der du noch so jung bist, suche mich bereits alten Mann doch nicht zu täuschen durch Antworten, wie eben jetzt, die du doch selbst nicht glaubst; sondern antworte mir, ob du in der That glaubest, daß irgend ein des Landbauesverständiger, der wohl einsiehet, daß das Gewächs, was er bauet, des Baues ganz unwerth sey, eben daraus doch zu gewinnen glaubt. H. Beim Jupiter, das glaube ich nicht. S. Wie nun? Glaubst du, daß ein der Pferdezucht und des Reitwesenskundiger, wenn er weiß, daß er dem Pferde nichtstaugliches Futter gebe, doch nicht wisse, daß er das Pferd dadurch verderbe? H. Das glaube ich nicht. S. Er glaubt also nicht, aus nichtstaugendem Futter zu gewinnen. H. Nein. S. Ferner: glaubst du, daß ein Steuermann, wenn er das Schiff mit nichtswerthen Rudern und Segeln versiehet, nicht wisse, daß er Schaden leiden werde, und in Gefahr sey, so wohl selbst mit dem Schiffe, als auch mit allem, was es führt, unterzugehen? H. Das glaube ich nicht. S. Er glaubt also aus nichtswerthen Werkzeugen nicht zu gewinnen. H. Freilich nicht. S. Aber ein Heerführer, welcher weiß, daß das Kriegesvolk mit Waffen versehen sey, die für dasselbe nichts werth sind, glaubt der wohl daraus zu gewinnen, und legt er ihnen einen Werth des Gewinnstes bei? H. Auf keine Weise. S. Oder kann wohl ein Flötenspieler, dessen Flöte; oder

ein Lautenschläger, dessen Laute, oder ein Bogenschütz, dessen Bogen nichts werth ist, oder überhaupt irgend einer der übrigen Künstler oder in irgend einer Sache kunsterfahrner Mann aus untauglichen Instrumenten oder sonstigen Werkzeugen, wie er sie haben mag, Gewinnst zu ziehen glauben? H. Das scheint gar nicht.

S. Was für Leute nennst du denn Gewinnsüchtige? Doch nicht solche, wie wir bisher gehabt haben, welche glauben aus solchen Dingen, deren Nichtswerth sie erkennen, gewinnen zu müssen. Vielmehr ist auf die Art, wie du willst, bewundernswerther Mann, unter allen Menschen kein Gewinnsüchtiger. H. Aber, Sokrates, ich will eigentlich diejenigen Gewinnsüchtig nennen, die aus unersättlicher Begierde überall aus den geringfügigsten und unbedeutendsten, ja nichtswerthen Dingen zu gewinnen über die Maaßen schmachten, und lüstern sind. S. Sie wissen also von dem Nichtswehrt dieser Dinge nichts, theuerster Mann; denn daß dieses unmöglich sey, davon hat uns unser eigen Geständniß schon überwiesen. H. Mir scheint es. S. Wenn sie also nichts davon wissen, so ist offenbar, sie kennen die Dinge nicht, meinen aber, das Nichtswerthe sey von großem Werthe. H. Es scheint.

S. Ist nun das, was die Gewinnsüchtigen lieben, nicht eben der Gewinnst? H. Allerdings. S. Nennst du Gewinnst aber nicht das Gegentheil von Verlust? H. Ja. S. Ist nun wohl irgend ein Mensch, dem Schaden leiden etwas Gutes wäre? H. Das ist bei keinem. S. Also Uebel? H. Allerdings. S. Schadet der Verlust also den Menschen? H. Das thut er. S. Verlust ist also ein Uebel? H. Ohne Zweifel. S. Gewinnst daher dem Verluste entgegengesetzt? H. Entgegengesetzt. S. Und der Gewinnst also ein Gut? H. Ja. S. Nennst du daher, die das Gute lieben, Gewinnsüchtige? H. Es scheint so. S. Du hältst also, o Freund, die Gewinnsüchtigen nicht für rasend. Allein liebst du auch selbst, was gut ist, oder liebst du es nicht? H. Ich liebe es. S. Giebt es aber etwas Gutes, das du nicht liebst, sondern dafür ein Uebel? H. Beim Jupiter, ich liebe kein Uebel. S. Sondern du liebst alles Gute auf gleiche Art. H. Ja. S. Nun frage auch mich, ob nicht auch ich — denn auch ich werde dir gestehen, das ich das Gute liebe. Aber ausser mir und dir, scheinen dir nicht auch alle andere Menschen das Gute zu lieben und das Uebele zu hassen? H. Das scheint mir. S. Den Gewinnst aber haben wir doch als Gut angenommen? H. Ja. S. Alle Gewinnsüchtige zeigen sich auch auf diese Weise. Nach der Art hinge-

gen, die wir vorhin annahmen, war Niemand gewinnsüchtig.

Welcher Erklärung müßte sich also jemand wohl bedienen, damit er nicht irrte? H. Wenn jemand, glaube ich, Sokrates, den Gewinnsüchtigen sich richtig vorstellt. Richtig aber ist die Vorstellung, wenn er denjenigen für gewinnsüchtig hält, der sich mit solchen Dingen abgiebt, und sie des Gewinnstes werth hält, woraus die braven Männer keinen Gewinnst zu ziehen wagen. S. Aber siehest du denn wohl, süßer Mann, daß wir eben vorhin schon anerkannt haben, daß gewinnen so viel sey, als Vortheile genießen? H. Was war das denn? S. Daß wir auch selbst dieses anerkannt haben, daß alle Menschen das Gute wollen, und zu aller Zeit. H. Freilich. S. Auch die guten Menschen wollen daher alle Arten des Gewinnstes, wenn sie anders ja gut sind. H. Nein, o Sokrates, keine Gewinnste, die ihnen schädlich seyn würden. S. Schaden leiden, nennst du das Verlust erfahren? H. Nichts anders nenne ich es, sondern Verlust erfahren. S. Verlieren denn die Menschen durch den Gewinnst oder durch den Verlust? H. Durch Beides: sie verlieren sowohl durch Verlust, als auch durch bösen Gewinnst. S. Scheint dir denn eine nützliche und gute Sache böse zu seyn? H. Mir nicht. S. Haben wir aber nicht kurz vorher an-

anerkannt, daß der Gewinnst dem Verluste, als einem Uebel, entgegengesetzt sey? H. Ja. S. Und daß er, als das Gegentheil vom Uebel, gut sey? H. Das haben wir anerkannt.

S. Siehe daher, wie du mich zu täuschen suchest, indem du mit Fleiß Dinge behauptest, die dem, was wir eben vorhin anerkannt haben, widersprechen. H. Beim Jupiter, nimmermehr, Sokrates: hingegen suchst du mich vielmehr zu täuschen, und ich weiß nicht, wie du in deinen Reden alles über und unter kehrst. S. Rede mir günstig! Es würde indessen nicht schön von mir seyn, wenn ich einem rechtschaffenen und weisen Manne nicht glauben wollte. H. Welchem denn? und was betrift es? S. Meinem und deinem Mitbürger, dem Hipparchus, dem Sohne des philädonischen Pisistratus, dem Aeltesten und Verständigsten der Söhne des Pisistratus, der außer andern zahlreichen Proben schöner und weiser Handlungen, auch die homerischen Gedichte zuerst in dieses Land gebracht, und die Rhapsodisten *) an-

ge-

*) Rhapsodisten waren überhaupt diejenigen, welche die Gedichte anderer bei großen Festen und allgemeinen Versammlungen absangen. Es war dieses eine eigene Kunst, und man wetteiferte darin so gut, als in den Kämpfen der gymnastischen Spiele. Besonders aber führten die Sänger der homeri-

schen

gehalten hat, während der großen Feste *) zu Athen Homers Gesänge abwechselnd **), und nach der Ordnung, abzusingen, wie sie auch jetzt noch thun; der auch den tejischen Anakreon auf einem funfzigrudrigen Schiffe, das er dazu ausgesandt hatte, in diese Stadt geführt hat. Den Simonides aus Chius aber hielt er immer bei sich, und machte ihn durch große Belohnungen und Geschenke dazu geneigt. Dieses alles that er, um seine Bürger so zu leiten, damit er sie als Menschen regierte, die im besten Zustande wären. Da er selbst der rühmlichste und rechtschaffenste Mann war, so war es ihm nicht darum zu thun, irgend einen wegen der Weisheit zu beneiden.

Nach-

---

schen Gedichte diesen Namen, die man auch Homeristen nannte. Die Stücke der homerischen Gedichte führten selbst den Namen Rhapsoden.

*) παναθηναια oder Panathenäen hieß eigentlich das große Fest der Minerva, an welchem der Göttin zu Ehren feierliche Spiele und Kampfübungen gehalten wurden. Nachmals wird es auch für andere Feste gebraucht.

**) ἐξ ὑπολήψεως, d. i. ἀμοιβαιος (alternis) oder ἐξ ὑποβολης, der Reihe nach, so daß, wenn der eine aufgehört hatte, der andere wieder anfieng, wie es Diogenes Laert. erklärt in der Stelle, wo er vom Solon anführt, daß dieser Gesetzgeber dieselbe Verordnung in Absicht der homerischen Gedichte gemacht habe. Σολων δε τα ὁμηρου ἐξ ὑποβολης ἐγραψε ῥαψωδεισθαι, οἱον ὁ πρωτος ελιξεν, ἐκειθεν ἀρχεσθαι τον ἐχομενον.

Nachdem aber die Bürger seiner Stadt hinlänglich gebildet waren, und ihn über seine Weisheit bewunderten, so nahm er sich vor, auch die Einwohner auf dem Lande zu unterweisen, und ließ für diese auf den Straßen mitten in Athen, und in allen Vorstädten *) Säulen errichten. Darauf erwählte er aus seiner Weisheit, die er theils gelernt, theils selbst erfunden hatte, dasjenige, was er für das Weiseste hielt, und brachte es selbst in eine Elegie **), worin seine Poesien und Proben seiner Weisheit geschrieben standen; damit zuerst seine Bürger jene weisen Inschriften des Tempels zu Delphi, als: Erkenne dich selbst! Nichts im Uebermaaße! und andere der Art nicht mehr so bewunderten; sondern die Sprüche des Hipparchus für weiser hielten; ferner, damit die Vorbeigehenden, Auf- und Niederspatzierenden sowohl durch das Lesen, als Geschmackfinden an seiner Weisheit häufigst vom Lande herzukämen, um sich auch in dem Uebrigen unterweisen zu lassen. Der

*) Die Stadt Athen selbst, oder das, was innerhalb der Mauern lag, hieß ἄστυ; die Theile außerhalb der Stadt, die aber mit der Stadt verbunden waren, hießen ὄροι, δῆμοι, Κῶμαι, προάστια u. s. f. S. Pollux IX, 8.

**) D. i. in ein Gedicht, wo hexametrische und pentametrische Verse mit einander abwechselten. Nicht der Inhalt war elegisch (nach dem gemeinen Verstande des Worts); sondern die Versart.

Inschriften aber waren zweie; eine nämlich auf der linken Seite jeder Säule, wo die Inschrift darin bestand, daß Hermes (Merkur) dem Leser zuredete, in der Mitte der Stadt und einer Vorstadt still zu stehen. Auf der rechten Seite las man:

Dies ist Hipparchus Denkmal.
Gerecht zu denken sey dein Wandel.

Es sind noch viele andere und schöne Epigrammen auf andere Säulen geschrieben. Besonders findet man auf der stiriakischen Straße folgendes:

Dies ist Hipparchus Denkmal.
Dem Freunde sey kein Schalk!

Ich könnte es daher nie wagen, dich, der du mein Freund bist, zu hintergehen, noch einem Manne, wie jener war, zu widerstreben, nach dessen Tode die Athenienser sogar auch selbst von dem Bruder des Hippias drei Jahre beherrscht worden sind. Auch hast du von allen Alten gehört, daß die tyrannische Regierung nur während dieser drei Jahre in Athen Statt gefunden habe, da in den übrigen Zeiten die Athenienser fast wie unter Saturns Regierung lebten. Auch von sei-

nem

nem Tode erzählen artige Männer, daß er nicht durch diejenigen Ursachen erfolgt sey, welche die meisten annehmen, nämlich nicht wegen der Entehrung seiner Schwester Kanephoria, — denn das wäre einfältig; — sondern Harmodius sey Aristogitons Liebling gewesen, und von ihm unterwiesen. Aristogiton hatte nämlich eine hohe Meinung davon, daß er auch einen Menschen erzöge, und meinte, Hipparchus sey sein Antagonist. Zu dieser Zeit traf es sich aber, daß Harmodius in einen der damaligen edlen und schönen Jünglinge verliebt wurde; — man nennt auch seinen Namen, er ist mir aber entfallen. Dieser Jüngling soll nun zuerst den Harmodius und Aristogiton, als weise Männer, bewundert; nachdem er aber mit dem Hipparchus vertrauet geworden war, sie verachtet haben: diese hingegen sollen, aus Gram wegen dieser Verachtung, den Hipparchus umgebracht haben.

H. Es hat doch das Ansehen, Sokrates, daß du mich entweder nicht für deinen Freund hältst, oder, wenn du mich dafür hältst, dem Hipparchus widerstrebest. Denn ich sehe nicht, wie ich mich überreden könnte, daß du mich durch deine Reden nicht täuschen wolltest.

S. Nun so will ich denn, gleich als wenn ich mit dir im Brette spielte, von dem, was ausgesprochen ist, alles, was du nur willst, wieder zurücknehmen,

men, damit du nicht glaubest, ich wolle dich täuschen. Sollen wir etwa das wieder umsetzen, daß nicht alle Menschen nach dem, was gut ist, strebten? H: Das verlange ich nicht. S. Oder daß Verlust leiden, und Verlust kein Uebel sey? H. Auch das nicht. S. Oder daß der Gewinnst und das Gewinnen dem Verluste, und dem Verlust leiden nicht entgegengesetzt sey? H. Auch dieses nicht. S. Oder daß das Gewinnen, als Gegensatz vom Uebel, nicht etwas Gutes sey? H. Das alles ziehe mir nicht wieder zurück. S. Dem Ansehen nach scheint dir also von dem, was Gewinnst ist, einiges gut, einiges aber auch übel zu seyn. H. So ist es.

S. Ich nehme also für dich zurück. Einiger Gewinnst soll daher gut, und anderer übel seyn; Gewinnst selbst aber enthält eben so sehr das Gute, als das Uebel: nicht wahr? H. Wie ist deine Frage an mich? S. Ich will mich erklären. Giebt es nicht gute und auch schädliche Speise? H. Ohne Zweifel. S. Ist nun die eine Speise mehr Speise, als die andere? oder sind sie beide auf ähnliche Art Speise? und ist die eine von der andern in so fern gar nicht unterschieden, als sie Speise sind; sondern in so fern die eine gut, die andere übel ist? H. Ja. S. Und verhalten sich nicht eben so auch Trank, und

alle

alle andere der Dinge, die dieselben sind, daß einige von guter, andere von übeler Beschaffenheit sind, und sich also das eine vom andern nicht dadurch unterscheidet, wodurch es dasselbe mit ihm ist? wie z. B. ja ein Mensch gut, der andere aber böse ist. H. Ohne Zweifel. Uebrigens ist, wie ich glaube, keiner von zwei Menschen weder mehr, noch weniger Mensch, als der andere, weder der gute mehr als der böse, noch der böse weniger als der gute. H. Du redest wahr.

S. Sollen wir vom Gewinnst nun eben so denken, daß sowohl der gute, als böse Gewinnst auf ähnliche Art Gewinnst sey? H. Nothwendig. S. Wer also den guten Gewinnst hat, gewinnt nicht mehr, als der den bösen hat, denn, wie wir angenommen haben, scheint keiner von beiden Gewinnsten mehr, als der andere, Gewinnst zu seyn. H. Ohne Bedenken. S. Denn keinem von beiden wohnt weder das Mehr, noch das Weniger bei. H. Freilich nicht. S. Wie könnte nun bei einer solchen Sache jemand auf irgend eine Art mehr oder weniger thun oder leiden, da weder das eine, noch das andere dieser Dinge dabei befindlich ist? H. Unmöglich.

S. Da also beides auf ähnliche Art Gewinnst und gewinnsthaft ist, so müssen wir nun noch dieses untersuchen, warum du beides Gewinnst nennest, und was für ein Einerlei du an beiden erkennest. Wie wenn du mich über das eben vorhin da gewesene Beispiel fragtest, warum ich sowohl die gute, als schlechte Speise auf ähnliche Art beide doch Speisen nennete; so würde ich dir antworten, ich nenne sie darum so, weil beide ein trocknes Nahrungsmittel für den Leib sind. Denn daß dieses eben Speise sey, möchtest du mir ja wohl eingestehen, nicht wahr? H. Allerdings. S. Und mit der Antwort über das Getränke verhielte es sich eben so, weil wir der flüssigen Nahrung des Leibes, sie sey gut oder schlecht, den Namen Trank beilegen. Mit den übrigen Dingen eben so.

Nun versuche auch du mich nachzuahmen, indem du eben so antwortest. Heilsamen Gewinnst und schädlichen Gewinnst nennst du beides Gewinnst. Welches Einerlei siehest du nun in beiden, warum auch dies letztere Gewinnst ist? Weist du selbst wieder keine Antwort; so betrachte, was ich rede. Nennest du Gewinnst jeden Besitz, den jemand hat, und wodurch er ohne allen, oder nur mit sehr geringem Aufwande, mehr erhält? H. Wie es mir scheint, so nenne ich das Gewinnst. S. Nennst du dergleichen Dinge auch so, als, wenn jemand gespeist

speist worden ist, ohne daß es ihm das geringste gekostet hat, aber durch die reiche Mahlzeit krank werden muß? Beim Jupiter, das thue ich nicht. S. Wenn er aber von der Mahlzeit an Gesundheit besäße, wäre der Besitz alsdenn Gewinnst oder Schaden? H. Gewinnst.

S. Nicht das ist also Gewinnst, überhaupt irgend einen Besitz haben. H. Freilich nicht. S. Wird jemand alsdenn nicht, wenn er ein Uebel, oder etwas, das auf gar keine Weise ein Gut ist, besitzen sollte; auch keinen Gewinnst besitzen? H. Gewinnst scheint er zu besitzen, wenn es etwas Gutes ist. S. Wenn es aber Uebel ist, wird er alsdenn nicht Schaden besitzen? H. Mir scheint es. S. Siehest du nun wohl, wie die Sache durch den Umlauf wieder auf denselben Punkt zurückkommt? nämlich der Gewinnst scheint ein Gut, der Verlust aber ein Uebel. H. Ich bin verlegen, was ich antworte. S. Mit Recht bist du verlegen. Doch antworte mir noch hierauf.

Wenn jemand mehr erhält, als er aufgewandt hat, sagst du alsdenn, daß dieses Gewinnst sey? H. Uebel nenne ich es nicht; wenn er anders wenig Goldes oder Silbers aufgewandt hat,

und mehr dafür erhält. S. Auch das wollte ich noch fragen. Gesetzt, jemand hat ein halbes Pfund Gold verwandt, und er bekommt ein zwiefaches Gewicht Silbers wieder, hat er Gewinnst oder Verlust erhalten? H. Verlust ohne Zweifel, Sokrates; denn für den zwölffachen Werth des Goldes ist ihm nur der zwiefache Werth des Silbers zu Theil geworden. S. Und doch hat er mehr empfangen; oder ist zweimal so viel nicht mehr als die Hälfte? H. Am Werthe ist das Silber gar nicht mehr, als das Gold. S. Beim Gewinnste muß also, wie es scheint, dieses zugegen seyn, nämlich der Werth. Denn du sagst eben vom Silber, daß das Silber, ob es gleich dem Gewichte nach mehr ist, als das Gold, doch den Werth nicht habe; das Gold hingegen, sagst du, habe den Werth, ob es gleich weniger ist. H. Ja sehr. Denn so verhält es sich.

S. Das Werthafte ist also das Gewinnsthafte, es sey die Masse an sich klein, oder groß. Das Nichtwerthe hingegen ist das Gewinnstlose. H. Allerdings. S. Das Werthhafte aber — nennst du dieses etwas anders, als werth seyn, daß man es besitze? H. Ja, daß man es besitze. S. Welches nennst du denn wieder werth, das Unnütze, oder das Nützliche? H. Das Nützliche, ohne Zweifel. S. Das

Nütz-

Nützliche also ist etwas Gutes. H. Das ist es. S. Müssen wir nun nicht, o Tapferster der Helden, zum dritten oder vierten Male eingestehen, daß das Gewinnsthafte etwas Gutes sey? H. Es scheint. S. Erinnerst du dich noch wohl, wobei wir dieses Gespräch angefangen haben? H. Ich meine es ja. S. Wenn nicht, so will ich dich daran erinnern. Behauptetest du nicht gegen mich, daß die rechtschaffenen Männer nicht alle Arten des Gewinnstes zu machen wünschten, sondern nur die guten Arten des Gewinnstes? die bösen hingegen nicht? H. Eben das. S. Hat uns nun die Unterredung nicht dahin gebracht, daß wir anerkennen müssen, daß alle Gewinnste, sowohl die kleinen, als die großen, gut seyen? H. Mich — o Sokrates, mehr gezwungen, als überredet. Vielleicht möchte es dich nach diesem auch überreden. Jetzt also, du magst nun überredet, oder gesinnet seyn, wie du wollest, gestehest du mir doch, daß alle Arten des Gewinnstes, die kleinen wie die großen, gut seyen? H. Ja, ich gestehe es. S. Gestehest du auch, daß alle rechtschaffene Männer Güter wollen, oder nicht? H. Ich gestehe es. S. Aber von den niederträchtigen Menschen sagtest du, daß sie sowohl die kleinen, als großen Gewinnste liebten. H. Das sagte ich. S. So wären denn, nach deinem Gerede, alle Menschen gewinnsüchtig, die Rechtschaffenen, wie die Niederträchtigen.

H. Das scheint. S. Wenn also jemand einem andern vorwirft, daß er gewinnsüchtig sey, so macht er diese Vorwürfe nicht mit Rechte: denn was er einem andern vorwirft, das ist er auch selbst.

[redacted]

Fon.

Jon

oder von der

Poesie.

Sokrates.
Jon, ein Rhapsodist aus Ephesus.

Gegrüßet sey mir, Jon! Woher kommst du uns jetzt? Von deiner Heimath, Ephesus? J. Mit nichten, o Sokrates, sondern von Epidaurus, den festlichen Spielen des Aeskulaps *). S. Wie, haben die Epidaurier zum

*) Ασκληπιεια und Ασκληπια hießen die Feste des Aeskulaps, von Ασκληπιος, wie Μουσεια die Feste der Musen, Αρτεμισια die Feste der Artemis oder Diana u. s. Der Tempel des Aeskulaps hieß Ασκληπιειον. S. Pollux I, 37 und Suidas P. I. P. 351 ed. Küst. An den Festen der Gottheiten wurden wetteifernde Spiele von mancherlei Art gehalten. Auch die Rhapsodisten oder Sänger homerischer und anderer Gedichte wetteiferten

Ruhme des Gottes auch einen Wettkampf der Rhapsodisten angeordnet? J. Allerdings! auch in den übrigen Künsten der Musen *) hat man gewetteifert. S. Wie? hast du auch einen Kampf gehabt? und mit welchem Glücke hast du ihn ausgeführt? J. Den ersten der Kampfpreise, o Sokrates, habe ich davon getragen. S. O Glück! frisch denn, daß du auch in den panathenäischen Spielen (am Feste der Minerva zu Athen) die Siegeskrone erringest! J. Ja das soll geschehen, wenn Gott will.

S. Ich habe, Jon, euch Rhapsodisten gewiß oft wegen eurer Kunst beneidet. Denn daß der Anstand eurer Künste zugleich fodert, daß euer Leib allezeit so geschmückt ist, und ihr im schönsten Anzuge erscheint; zugleich aber auch in die Nothwendigkeit gesetzt werdet, sowohl in vielen an-

---

ferten an solchen Festen. Ich habe daher das Ασκληπιεια, an sich die festlichen Tage zur Ehre des Aeskulaps, durch festliche Spiele gegeben, theils, weil diese hier eigentlich verstanden werden; theils, weil die Namen der Feste alles in sich fassen, was zum Feste gehörte, d. i. alles Festliche.

*) S. Liebhaber S. 305 Anm. *). Zu den wetteiferungen der Musik, d. i. der Musenkunst, gehörten auch die Uebungen der Sophisten, Redner. S. Hippias II. Musikalische Uebungen oder Wettstreite waren nicht ausgeschlossen, weil auch das, was wir Musik nennen, zu den Heiligthümern der Musen gerechnet wurde.

andern Dichtern, welche vortrefflich sind, ja besonders im Homer, dem vortrefflichsten und unvergleichlichsten der Dichter immer zu studieren, und den Sinn desselben auszuforschen, nicht blos seine Verse zu lernen, das ist beneidenswerth. Denn es möchte jemand doch wohl nicht Rhapsodist seyn können, wenn er nicht den Sinn dessen, was der Dichter gesagt hat, wohl gefaßt hätte. Denn ein Rhapsodist muß ja eben seinen Zuhörern den Sinn des Dichters erklären: dieses aber auf eine vortreffliche Art thun, ohne zu verstehen, was der Dichter sagt, ist unmöglich. Dieses alles verdienet also beneidet zu werden.

J. Du redest wahr, Sokrates: mir hat daher dieser Theil der Kunst die meiste Mühe gemacht. Und ich glaube auch, besser als irgend ein Mensch über den Homer reden zu können; so daß weder Metrodorus von Lampsakus, noch Stesimbrotus der Thasier, weder Glaukon noch irgend einer von denen, die je gelebt haben, so viele und so schöne Gedanken vom Homer zu sagen gewußt hätte, als ich. S. Du erfreuest mich, Jon. Ohne Zweifel wirst du mir also deine Wissenschaft recht gern offenbahren. J. Und gewiß, o Sokrates, es verdient gehört zu werden, wie sehr ich die Schönheiten Homers erhöhet habe. Ich glaube daher wohl zu ver-

dienen, von den Homeriden *) mit einer goldenen Krone bekrönt zu werden. S. Ich werde mir noch die Muße vorbehalten, dich zu hören: jetzt aber antworte mir nur darauf, ob deine starke Fertigkeit sich blos auf den Homer, oder auch auf den Hesiodus und Archilochus erstrecke? J. Ganz und gar nicht, sondern allein über den Homer: denn dies scheint mir genug.

S. Giebt es aber Dinge, worüber Homer und Hesiodus dasselbe sagen? J. Ich glaube, sehr viele. S. Wirst du denn diese Dinge besser im Homer, als im Hesiodus, erklären können? J. Diejenigen Dinge, o Sokrates, worüber sie beide einerlei sagen, werde ich gleich gut erklären. S. Wie aber in Absicht auf die Dinge, wovon sie nicht dasselbe sagen? Z. B. redet nicht so wohl Homer, als auch Hesiodus einiges über die Weißagungskunst? J. Allerdings! S. Wie nun? wärest du besser, als irgend einer der guten Wahrsager, zu erklären im Stande, was diese beiden Dichter so wohl auf ähn-

---

*) Homeriden waren die ersten Anhänger und Schüler des Homers, die den Geist dieses Dichters gleichsam angeerbt haben, und fortpflanzen wollten, und darum seine Gesänge häufig absangen. Einige unter ihnen waren selbst Dichter. Die Homeriden sollen zur Familie Homers gehört haben: die Homeristen hingegen waren bloße Rhapsodisten seiner Gesänge, wie Jon. S. Pindar. Nem. β. Strabo. B. 14.

ähnliche, als auf verschiedene Art von der Kunst zu weißagen reden? J. Nicht so gut als diese. S. Wärst du aber nun selbst ein Wahrsager, müßtest du denn nicht auch die Verschiedenheiten ihrer Rede erklären können, wenn du anders im Stande wärest, das, worin sie ähnlich reden, zu erklären? J. Offenbar müßte ich das. S. Aus welchem Grunde bist du denn nun stark im Homer, nicht aber im Hesiodus, noch in den übrigen Dichtern? Redet Homer etwa von gewissen andern Dingen, als alle übrige Dichter? Gehen seine Beschreibungen nicht meistens auf Kriege, auf Verkehrungen der Menschen unter einander, der guten und der bösen, der Privatleute sowohl, als der öffentlichen Personen? Auf die Götter, wie sie unter sich und mit den Menschen Umgang und Gemeinschaft halten? Auf himmlische und unterirrdische Vorfälle? Auf Geschlechtsfolgen so wohl der Götter als der Helden? Sind dies nicht die Dinge, womit sich Homers Poesie beschäftigt? J. Du redest wahr, Sokrates. S. Aber die übrigen Dichter — reden sie nicht von eben denselben Sachen? J. Freilich, Sokrates, aber ihre Poesie ist der homerischen nicht gleich. S. Und wie denn, schlechter? J. Ja sehr! S. Homer also besser? J. Beim Jupiter, gewiß besser.

S. Nun, mein geliebter Jon, wenn viele von dem, was Zahl ist, reden, und einer darun-

ter

ter redet beſſer, als ſie alle, wird dieſer denn wohl von jemanden erkannt werden können? J. Ja! S. Iſt dieſer eben derſelbe, der auch die ſchlecht Redenden erkennt; oder ein anderer? J. Freilich derſelbe. S. Iſt es nicht derjenige, der die Rechenkunſt verſteht? J. Ja. S. Und eben ſo, wenn viele von geſunden Nahrungsmitteln, und ihren Beſchaffenheiten reden, und einer darunter redet am vortrefflichſten, wird denn wohl derjenige, der den vortrefflich Redenden erkennet, daß er vortrefflich davon rede, ein anderer ſeyn, als derjenige, der den ungeſchickt Redenden erkennet, daß er ungeſchickt rede; oder wird beides derſelbe thun? J. Offenbar wohl derſelbe.

S. Und wer iſt der? Wie ſein Name? J. Der Arzt. S. Wir wollen alſo die Sache kurz ſo zuſammen faſſen: wenn mehrere von derſelben Sache reden, ſo wird derjenige, der den guten und den ungeſchickten Redner erkennt, immer derſelbe Menſch ſeyn müſſen; oder wenn er nicht einſehen kann, ob jemand ſchlecht von dieſer Sache rede, ſo wird er offenbar auch den guten Redner nicht erkennen können. J. So iſt es. S. Derſelbe iſt alſo geſchickt, den einen wie den andern zu beurtheilen? J. Ohne Zweifel.

S. Du ſagſt alſo, daß Homer und die andern Dichter, zu denen Heſiod und Archilochus

ge-

gehören, zwar von denselben Sachen, aber nicht auf gleiche Art, reden; sondern jener gut, und diese nicht so gut, nicht wahr? J. Das sage ich, und zwar mit Recht. S. Gesetzt nun, du wärest im Stande, den gut Redenden zu erkennen, so müßtest du ja auch die schlechtern erkennen, daß sie schlechter redeten. J. Das scheint so. S. Wir werden also nicht Unrecht haben, o Beßter, wenn wir sagen, daß Jon im Homer sehr erfahren sey, so wie in allen übrigen Dichtern; sintemal er selbst bekennt, daß derselbe Mensch alle diejenigen, die von einerlei Sachen reden, zu beurtheilen geschickt sey, und fast alle Dichter reden von denselben Sachen.

J. Was macht indessen doch wohl, Sokrates, daß, wenn jemand von irgend einem andern Dichter eine Unterredung anhebt, ich alsdenn nicht darauf achte, und ganz und gar nichts der Rede werthes vorbringen kann, und in der That schlummere: und daß hingegen, so bald jemand des Homers gedenkt, ich alsdenn so gleich erwache, aufmerke, und reichen Vorrath zu reden habe? S. Das ist nicht schwer zu errathen, o Freund; vielmehr zeigt es sich auf alle Weise, daß du aus Kunst und Wissenschaft über den Homer zu reden unfähig seyst. Denn wärest du dazu vermöge der Kunst im Stande, so würdest du auch über alle andere Dichter zu reden das Vermögen haben. Denn

die

die poetische Kunst schließt doch etwas Ganzes in sich, nicht wahr. J. Ja, das Ganze. S. Wenn nun jemand irgend eine andere Kunst in ihrem ganzen Umfange gefaßt hat, kann er denn nicht auf dieselbe Art alle Zweige der Kunst untersuchen? Willst du gern von mir hören, Jon, wie ich dieses verstehe? J. O, beim Jupiter, gern, Sokrates. Denn es ist meine Lust, euch Weisen zu hören. S. Ich wollte, daß du wahr redetest, Jon. Allein, Weise seyd ihr Rhapsodisten, und die Schauspieler, und diejenigen, deren Gedichte ihr absinget. Ich hingegen rede nichts als die pure Wahrheit, wie es einem nichtswissenden Menschen geziemet.

S. Denn schon daran, warum ich dich eben fragte, kannst du sehen, wie ganz gemein und idiotisch es ist, und wie jeder Mensch einsehen kann, was ich eben sagte, daß nämlich, wenn jemand eine Kunst im Ganzen gefaßt hat, eine und dieselbe Art der Untersuchung dazu hinreiche. Wir wollen ein Beispiel nehmen. Ist nicht die Mahlerei in ihrem Umfange eine gewisse Kunst? J. Allerdings. S. Giebt es nicht noch jetzt, und hat es nicht schon viele gute und schlechte Mahler gegeben? J. O Ja. S. Hast du nun schon einen gesehen, der zu zeigen im Stande wäre, was an den Gemählden des Polygnotus, des Sohns Aglaphoons, gut, und was schlecht gezeich-

net

net ist; unfähig hingegen in Absicht auf die Werke der übrigen Mahler? und der bei Vorzeigung der Werke anderer Mahler geschlummert hätte, verlegen gewesen wäre, und nichts zu sagen gewußt hätte; hingegen, sobald es darauf ankam, über die Gemählde des Polygnotus, oder sonst eines andern Künstlers, welchen du willst, nur eines einzigen mit Ausschluß aller übrigen, sein Urtheil zu sagen, erwacht wäre, aufgemerkt, und reichen Stoff an Gedanken gehabt hätte? J. Beim Jupiter, noch keinen. S. Wie aber bei der Bildhauerkunst — hast du schon einen gesehen, der nur zu erklären gewußt hätte, was an den Kunstwerken des einzigen Dädalus, des Sohns Metions, oder des panopischen Epeus, oder des Theodorus aus Samos, oder irgend eines andern Bildhauers vortrefflich ausgearbeitet sey; und wenn von den Werken anderer Bildhauer die Rede war, verlegen und im Schlafe gewesen wäre, und gar nichts zu sagen gewußt hätte? J. Beim Jupiter, auch einen solchen habe ich nie gesehen. S. Aber gewiß eben so wenig, wie ich glaube, hast du weder in Absicht auf die Kunst, die Flöte zu spielen, oder die Laute zu schlagen, oder zur Laute zu singen, oder Gedichte abzusingen, je einen Menschen gesehen, der nur allein über den Olympus, Thamyras, oder Orpheus, oder den ithacensischen Rhapsodisten, Phemius, sich zu erklären vorzüglich stark gewesen wäre; beim ephesischen Jon hingegen verle-

gen und ganz unfähig, sein Urtheil zu sagen über das, was er gut, und was er schlecht rhapsodire.

J. Hierin kann ich dir zwar nicht widersprechen, Sokrates; aber so viel bin ich mir doch bewußt, daß ich unter allen Menschen am schönsten und mit der leichtesten Fertigkeit vom Homer rede, und auch alle andere, die mich hören, sagen, daß ich schön davon rede: von den übrigen hingegen nicht. Siehe doch einmal zu, woher das wohl komme. S. Das untersuche ich eben, und bin just im Begriffe, dir zu zeigen, woher es mir zu kommen scheine. Daß du vom Homer so schön reden kannst, kommt bei dir nicht von der Kunst, wie ich eben gesagt habe: es ist vielmehr eine gewisse göttliche Kraft, die sich in dir regt, wie in dem Steine, den Euripides Magnet, und den die meisten den herakliſchen Stein nennen. Denn dieser Stein ziehet nicht nur eiserne Ringe an sich, sondern er legt diesen Ringen auch eine Kraft ein, daß sie eben so gut, als der Stein, andere Ringe anzuziehen vermögen, so daß man zuweilen eine sehr lange Reihe eiserner Ringe an einander gefügt siehet. Mit allen diesen vereinigt sich die Kraft aus jenem Steine.

Eben so macht die Muse durch eigene Kraft Begeisterte; durch diese Begeisterten aber bekommen andere wiederum Begeisterung, und so bildet sich eine ganze Kette von Begeisterten. Denn alle vor-

vortreffliche epische Dichter sind es nicht aus Kunst, sondern vermöge des Triebes der Begeisterung dichten sie alle diese vortrefflichen Sachen. Eben so sind die vortrefflichen Dithyrambendichter, gleich den in Raserei gesetzten tanzenden Korybanten, nicht bei ruhiger Besonnenheit, wenn sie so erhabne Oden aus ihrem Munde gehen lassen; sondern, sobald sie in den Ton der Harmonie und in den rythmischen Gang versetzt sind, kommen sie außer sich, und werden fortgerissen, gleich wie die Bacchantinnen aus dem geheiligten Quell Honig und Milch schöpfen, wenn sie durch Begeisterung getrieben werden, nicht aber, wenn sie bei ruhiger Besonnenheit sind. Eben das thut auch die Seele der dithyrambischen Sänger wirklich, was sie von sich vorgeben. Denn diese Dichter sagen uns, daß sie aus honigfließenden Quellen trinken, und, gleich den Bienen, in den Gärten und Blumenthälern der Musen auf- und abfliegend, ihre Gesänge abbrechen und uns zutragen. Und darin reden sie wahr. Denn ein Dichter ist ein bewegliches, geflügeltes und heiliges Wesen, und nicht eher der Dichtung fähig, bis Enthusiasmus und Begeisterung ihn ergreift, und der ruhige Verstand von ihm weicht. Denn kein Mensch ist, so lange er noch den Gebrauch davon hat, fähig zum Dichten, oder Götterspräche von sich zu geben.

Gleichwie sie nun nicht aus Kunst dichten, und so viel Vortreffliches von den Dingen sagen,

wie du über den Homer; sondern durch göttliche Begeisterung: so ist auch ein jeder nur davon schön zu dichten im Stande, wozu ihn die Muse treibt; der eine Dythyramben, der andere Lobgesänge; jener den Gesang zum Tanz, dieser episch, ein anderer jambisch. Zu jeder andern Art von Poesie ist jeder unter ihnen untüchtig; denn nicht aus Kunst, sondern aus göttlichem Triebe reden sie. Wenn sie hingegen von einer einzigen Sache vermöge der Kunst schön zu reden verstünden, so müßten sie dieses von allen übrigen Künsten gleichfalls vermögen. Aber darum beraubt Gott sie ihrer Besinnung, gebraucht sie als Diener, wie auch die Orakelsprecher und göttlichen Propheten; damit wir, die wir sie hören, sehen, daß nicht sie es seyen, welche Dinge von so hohem Werthe sagen, da sie selbst ohne Besinnung sind; sondern daß Gott selbst es sey, der durch sie rede.

Der größte Beweis für das, was ich sage, ist der chalcidonische Tynnichus, der nie ein anderes Gedicht gemacht hat, das jemand des Auswendiglernens werth geachtet hätte, außer seinen Lobgesang *), den alle singen, und der fast der schönste aller Gesänge, ja, wie er selbst sagt, in der That ein Geschöpf der Musen ist. Denn hiedurch, scheint es mir, will uns Gott vor allen an-

*) Päan auf den Apollo.

andern offenbaren, daß wir gar nicht zweifeln dürfen, daß solche vortreffliche Gedichte gar nicht menschlich, und von Menschen seyn, sondern göttlich, und von den Göttern kommen. Die Dichter aber sind weiter nichts, als begeisterte Dollmetscher der Gottheiten, es sey welcher Gott es wolle, wodurch ein jeder getrieben wird. Um dieses offenbar zu machen, hat Gott aus dem Munde des schlechtesten Dichters im überraschendsten Augenblick die herrlichste Ode gesungen; oder scheine ich dir nicht wahr zu reden, Jon? J. Beim Jupiter, sehr wahr. Du hast durch deine Reden, o Sokrates, meinen Sinn völlig getroffen. Auch mir scheinen die guten Dichter durch ein göttliches Geschick den Willen der Götter uns zu dollmetschen.

S. Seyd ihr Rhapsodisten aber nun nicht auch Dollmetscher der Dichter? J. Auch darin redest du wahr. R. Ihr seyd also Dollmetscher der Dollmetscher? J. Völlig. S. Nun so sage mir auch dieses, Jon, und halte mir nichts zurück von dem, warum ich dich fragen will. Wenn du homerische Gedichte singst, und die Seelen der Zuschauer erschütterst, es sey beim Ulyß, den du plötzlich auf den Boden des Zimmers springen, vor die Buhler (seiner Penelope) treten, und seine Pfeile vor ihren Füßen ausleeren lässest; oder beim Achill, der auf den Hektor einstürmt, oder bei irgend einer rührenden

Stelle von der Andromache, oder Hekuba, oder vom Priamus — bist du alsdenn bei dir selbst, oder außer dich gesetzt, und dünkt sich deine Seele nicht den Dingen selbst gegenwärtig zu seyn, die sie begeistert singt, zu Ithaka, oder Troja, oder wohin das Gedicht gehört? H. O wie sonnenhell, Sokrates, ist dein vorgebrachter Beweis! Ich will dir ohne Rücksicht alles sagen. Wenn ich etwas Herzrührendes absinge, so füllen sich meine Augen mit Thränen; ist es etwas Furchtbares oder Schreckliches, so stehen meine Haare richtauf vor Schrecken, und mein Herz hüpft.

S. Was sollen wir also sagen, Jon, ist dieser Mensch alsdenn bei seinen Sinnen, welcher — geschmückt mit schöngefärbten Kleidern und einer goldenen Krone — beim Opfer oder Feste Thränen rinnen lässet, da er doch von alle dem nichts verlohren hat; oder unter zwanzig tausend Menschen, die ihm gewogen sind, von Schrecken ergriffen wird, da ihn doch Niemand beraubt, oder mishandelt? J. Nein, Sokrates, beim Jupiter, nein, wenn ich wahr reden soll. S. Weist du denn wohl, daß ihr auch viele unter den Zuschauern in gleiche Rührungen versetzt? J. Ja sehr weiß ich das; denn ich sehe sie von der Höhe meiner Bühne auf allen Seiten weinen und furchtbar mit den Augen blinzen, und erschüttert durch meine Rede. Auch muß ich sehr

auf

auf ihre Bewegungen Acht haben, weil, wenn ich sie bis zum Weinen gerührt habe, ich selbst nachmals lachen kann, wenn sie mir Geld geben; wenn sie aber lachen, so muß ich weinen, denn ich habe das Geld verlohren.

S. Siehest du also, daß dieser Zuschauer der letzte der Ringe ist, wovon ich gesagt habe, daß sie alle vom herakliſchen Steine die Kraft der Anziehung bekämen; daß du, als Rhapsodist oder Schauspieler, der mittlere; der Dichter aber der erste ist: daß Gott hingegen die Seelen aller dieser Menschen an sich ziehet, wie es ihm gefällt, indem seine Kraft sie alle, einen nach dem andern, durchregt; und daß sich hier, wie an jenen magnetischen Stein, eine ganze lange Reihe von Tänzern, Ober- und Untersängern anfügt, die in krummer Linie an den Ringen hangen, welche von der Muse geradezu angezogen werden? Der eine Dichter hängt an dieser, der andere an einer andern Muse. Wir nennen dies, er wird beherrscht, welches fast dasselbe ist, denn die Muse hält den Dichter an sich fest. An diese ersten poetischen Ringe fügen sich nun andere, der eine an diesen, der andere an jenen, und werden durch sie begeistert. So werden einige vom Orpheus, andere vom Musäus, die meisten vom Homer beherrscht, und angezogen, unter welchen auch du bist, denn du hängst fest an dem Homer. Wenn daher jemand aus einem andern

Dichter absingt, so schläfst du, und weißt nicht, was du sagen sollst, sobald aber jemand einen Gesang dieses Dichters anstimmt, sogleich erwachst du, deine Seele tanzt, und du weist genug zu sagen. Denn nicht durch Hülfe der Kunst, oder Wissenschaft redest du vom Homer, was du redest; sondern durch göttliche Begeisterung und Trieb. Gleichwie die Korybantischbegeisterten in dem Augenblicke nur in denjenigen Gesang stimmen können, der der Gesang des Gottes ist, welcher sie einnimt, und wie sie zu diesem Gesange an Worten und Bildern reich sind, und gar keine Acht haben auf die übrigen: eben so, Jon, fühlst du dich auch reich, wenn jemand des Homers gedenkt, bei den andern hingegen weist du nichts zu sagen. Du frägst mich, warum es dir so leicht sey, vom Homer, und von keinem der übrigen Dichter zu reden; die Ursache davon ist, daß du nicht durch Kunst, sondern durch göttliche Begeisterung ein mächtiger Lobpreiser Homers bist.

J. Du redest zwar gut, Sokrates: indessen würde ich doch erstaunen, wenn deine Reden so treffend wären, mich zu überzeugen, daß ich bei Homers Lobpreisungen göttlich getrieben und begeistert sey. Ich glaube, daß du dieses selbst nicht glauben würdest, wenn du mich vom Homer reden hörtest. S. Gut, ich will dich hören: doch antworte mir zuerst nur noch hierauf:

von

von welchen Dingen unter denen, die Homer besingt, redest du so gut *); doch wohl nicht von allen? J. Glaube sicherlich, Sokrates, nicht ein Einziges ist davon ausgenommen. S. Doch nicht von denen, wovon du nichts verstehest, und die Homer doch besingt. J. Und was sind das denn für Dinge, die Homer besingt, ich aber nicht verstehe? S. Redet Homer nicht auch in vielen Stellen, und weitläuftig, von Künsten, als von der Kunst, den Streitwagen zu regieren? Wenn ich die Verse wüßte, ich wollte sie dir sagen. J. Ich will sie sagen, denn ich weiß sie. S. So sage mir denn die Rede Nestors an seinen Sohn Antilochus, da er ihm Vorschriften giebt, wie er beim Wagenrennen des patroklischen Leichenbegängnisses sich hüten müsse, nicht aus den Schranken zu fahren. J. „Du „aber selbst, spricht er, neige dich auf deinem „Wagen gemächlich zur Linken, zugleich sporne das „Pferd zur Rechten, und rufe ihm zu: deine „Hand längere ihm den Zügel: das linke Pferd „aber nahe sich dem Ziele; und damit des Ra„des Mittelpunkt das Aeußerste nicht berühre, „so lenke in einen Bogen, und hüte dich, daß der Grenzstein nicht getroffen werde.“

S. Genug. Ob nun Homer in diesen Versen richtig oder unrichtig rede, Jon, wer wird das besser wissen, der Arzt oder der Wagenlenker?

*) εὖ λεγεις statt ευ λεγει.

J. Gewiß der Wagenlenker. S. Etwa darum, weil er die Kunst davon versteht, oder sonst warum? J. Nein, sondern wegen seiner Kunst. S. Also einer jeden von den Künsten hat Gott etwas zugetheilt, wodurch sie eines gewissen Erkenntnisses besonders fähig wird. Denn was uns die Steuerkunst lehret, werden wir nicht auch durch die Arzeneikunst erkennen. J. Ganz gewiß nicht. S. Und eben so nicht durch die Zimmerkunst, was die Arzeneikunst lehret. J. Eben so wenig. S. Verhält es sich nun nicht auch so mit allen andern Künsten, so daß, was wir durch die eine Kunst erkennen, wir durch die andere nicht erkennen können?

Doch zuvor antworte mir auf diesen Punkt: glaubst du, daß die eine Kunst von der andern verschieden sey? J. O ja! S. Da nun, so viel ich errathen kann, die eine Kunst in der Wissenschaft dieser Dinge, und die andere Kunst in der Wissenschaft jener Dinge bestehet; so nenne ich daher diese Kunst eine andere, und jene Kunst eine andere: eben so auch du? J. Allerdings. S. Denn wenn diese Künste sich mit der Wissenschaft derselben Gegenstände beschäftigten, warum sollte ich die eine von der andern verschieden nennen, da man doch durch beide einerley erkennen lernte? z. B. ich erkenne, daß diese Finger an der Zahl fünfe seyen, und du erkennest daran eben das: wenn ich dich nun fragte, ob wir beide, ich und du, durch dieselbe Kunst des Rechnens

nens dieses erkenneten, oder ob jeder durch eine besondere Kunst, würdest du denn sagen, durch dieselbe Kunst? H. Ganz gewiß.

H. Nun antworte mir auf das, warum ich dich eben vorher fragen wollte, ob es dir in Absicht auf alle Künste eben so scheine, daß man durch dieselbe Kunst dieselben (sich darauf beziehende) Gegenstände erkennen müsse? durch eine andere Kunst aber nicht dieselben Gegenstände; und wenn die Kunst verschieden ist, ob denn auch die Gegenstände verschieden seyn müssen? J. Mir scheint es so, Sokrates. S. So wird also derjenige, der eine gewisse Kunst nicht versteht, auch das, was in dieser Kunst geredet, oder darin ausgearbeitet wird, richtig zu verstehen nicht im Stande seyn. J. Das ist wahr. S. Was nun die homerischen Verse betrift, die du hersagtest, wirst du, oder einer, der die Kunst Wagen zu regieren versteht, einzusehen geschickter seyn, ob Homer gut oder schlecht geredet habe? J. Ein Wagenregierer. S. Du bist nämlich ein Rhapsodist, aber kein Wagenregierer. J. Ja. S. Ist nun die rhapsodische Kunst eine andere, als die Wagenregierende? J. Freilich. S. Wenn sie nun eine andere ist, so muß ihre Wissenschaft auch auf andere Dinge gehen. J. Allerdings.

S. Wie aber? wenn Homer erzählt, daß Hekamede, Nestors Beischläferin, dem verwundeten Machaon einen Heiltrank zu trinken giebt,

und

und sich darüber ohngefehr so ausdrückt: „In „pramnischen Wein schabte sie Ziegenkäse mit ei„nem Metallmesser: dazu gab sie ihm Zwiebeln, „zum Trank zu reizen:“ *) wird hier alsdenn die Kunst des Arztes, oder des Rhapsodisten, geschickt entscheiden können, ob Homer der Kunst gemäß oder ungemäß geredet habe? J. Die Arzeneikunst. S. Wie nun? wenn Homer spricht: „Getrieben durchfuhr sie die Luft, wie ein Blei„stück an das Horn eines wilden Stiers befestigt, „in die Tiefe des Meers, das den gierigen Fi„schen Verderben bringt:“ sollen wir denn sagen, daß die Kunst des Fischers, oder des Rhapsodisten, hier besser beurtheilen könne, was Homer sage, und ob er gut oder schlecht rede? J. Offenbar, Sokrates, die Kunst des Fischers. S. Betrachte dich einmal als den Fragenden, und denke, wenn du mich fragtest: da du doch, o Sokrates, im Homer von allen diesen Künsten Reden findest, deren besondere Gegenstände von einer jeden der besondern Künste beurtheilt werden müssen; so zeige mir auch homerische Reden, wo er vom Wahrsager, und der Weissagungskunst redet, welche so beschaffen sind, daß nur allein der Wahrsager schicklich einsehen kann, ob Homer gut oder schlecht gedichtet habe: — (wenn du, sage ich, diese Frage an mich thätest) so siehe nur, wie leicht und wie wahr ich dir antworten würde.

---

*) Il. λ. **) Il. Ω.

würde. Denn Homer redet davon häufig in der Odyssee; z. B. da der Wahrsager Theoklymenus, aus dem melampischen Geschlechte, die penelopischen Buhler also anredet: „Unselige! welch Unglück leidet ihr! In Nacht gehüllt ist euer „Haupt und Antlitz und alle Glieder insgesammt. „Wehklagen verzehrt euch, und eure Wangen fließen von Thränen. Schreckbilder erfüllen des „Pallastes Vorhof und luftfreien Raum; forteilen „sie zur Finsterniß des Erebus: des Himmels „Sonne ist geschwunden: und unselige Schwärze „hat alles überzogen.“ Auch in der Ilias redet Homer oft davon, als bei Gelegenheit der Bestürmung der griechischen Vormauer hat er folgende Verse: „Als sie sich überzusetzen erkühnten, „kam ein Vogel über sie, ein Adler im hohen „Flug' und trieb das Heer zur linken; ein Ungeheuer von blutender Schlange hielten seine „Klauen; noch lebend zappelte sie und vergaß „nicht des Gegenkampfs; sich rückwärts krümmend stach sie ihm, da er sie hielt, vor dem „Halse die Brust; vor großem Schmerz ließ er „sie schießen zur Erde, und warf sie in die Mitte „des Heers: er aber flog klagend davon auf „dem Gesause des Windes.“ Von diesen und ähnlichen Stellen werde ich sagen, daß es dem Wahrsager zukomme, sie zu betrachten und zu beurtheilen. S. Du redest die Wahrheit, o Sokrates. J. Und auch du antwortest, was wahr ist.

So

So wie ich dir nun aber so wohl aus der Odyssee, als Ilias, gezeigt habe, was für den Wahrsager, was für den Arzt, und was für den Fischer gehört: so zeige auch du mir nun, Jon, weil du doch erfahrner im Homer bist, als ich, was für den Rhapsodisten, und für seine Kunst sey, was der Rhapsodist vor allen andern am schicklichsten untersuchen und beurtheilen könne. J. Ich glaube alles, Sokrates. S. Du sagtest ja vorhin, Jon, nicht alles; bist du denn so vergessend? und ein Rhapsodist darf doch nicht vergessend seyn. J. Was ist es denn, das ich vergessen habe? S. Erinnerst du dich nicht, daß du sagtest, die Kunst des Rhapsodisten sey eine andere, als des Wagenregierers? J. Ich erinnere mich dessen. S. Nahmst du nicht auch an, daß sie darum, weil sie eine andere Kunst ist, auch andere Dinge erkenne? J. Ja. S. Nach deinem eigenen Geständnisse kann also die Kunst des Rhapsodisten, und der Rhapsodist selbst, nicht alles erkennen. J. Vielleicht nur solche Dinge nicht, Sokrates? S. Unter solchen Dingen verstehest du vielleicht alles, was allen besondern Künsten eigen ist. Aber was wird sie denn erkennen, da sie nicht alles erkennen kann? J. Ich glaube alle Reden, die sich für einen Mann schicken, oder für eine Frau, oder für einen Sklaven, oder Freigebohrnen, für einen Bürger, oder Archonten.

S. Willst du sagen, daß der Rhapsodist besser wisse, als der Steuermann, wie der Befehls-

fehlshaber auf einem Schiffe reden müsse, wenn das Schiff auf dem Meere vom Sturme hin und her geschlagen wird? J. Nein, sondern dieses weiß der Steuermann besser. S. Aber wie demjenigen zu reden gebühre, der einen Kranken Verhaltungsvorschriften geben will, das weiß vielleicht der Rhapsodist besser, als der Arzt? J. Auch das nicht. S. Meinst du denn solche Reden, die sich für einen Sklaven schicken? J. Ja. S. Du glaubst also, daß ein Rhapsodist besser wissen werde, als ein Sklav, dem die Hut einer Heerde anvertrauet ist, wie geredet werden müsse, um erzürnte Ochsen zu besänftigen? J. Gar nicht. S. Oder verstehst du solche Reden, die sich für eine Frau schicken, wenn sie mit dem Weber von der Weberei spricht? J. Auch nicht. S. Oder wird er wissen, wie der Befehlshaber eines Heers den Soldaten zureden müsse? J. Ja, dergleichen wird ein Rhapsodist gewiß verstehen.

S. Wie? ist denn die Kunst des Rhapsodisten die Kunst des kriegerischen Befehlshabers? J. Ich wenigstens würde wissen, wie ein Befehlshaber der Soldaten reden muß. S. Du bist vielleicht auch erfahren in der Kunst ein Heer anzuführen. Denn wärst du zugleich ein des Reitwesens, und des Lautenspiels Kundiger, so würdest du ohne Zweifel die geschickten und schlechten Bereiter unterscheiden können. Wenn ich dich aber fragte, Jon, durch welche Kunst du die geschickten Bereiter der Pferde erkennetest, ob durch

die

die Kunst, nach welcher du Bereiter wärest, oder durch die Kunst des Lautenspiels, was würdest du mir antworten? J. Durch die Kunst, die mich zum Bereiter machte. S. Eben so, wenn du die guten Lautenschläger erkenntest, würdest du gestehen müssen, daß dieses durch die Kunst des Lautenspiels, und nicht des Bereitens geschähe. J. Allerdings. S. Da du nun in der Kriegskunst erfahren bist, hast du denn diese Einsicht dadurch, daß du ein Krieger, oder daß du ein guter Rhapsodist bist? J. Mir scheint hierin kein Unterschied zu liegen. S. Wie kannst du sagen, kein Unterschied? Ist denn die rhapsodische, und kriegerische Kunst eine Kunst, oder sind es zwei Künste? J. Mir scheint, eine. S. Wer also ein guter Rhapsodist ist, der ist also gewiß auch ein guter Heerführer? J. Allerdings, Sokrates. S. Und wer ein guter Heerführer ist, der ist auch ein guter Rhapsodist? J. Das scheint mir doch nicht. S. Aber das scheint dir doch, daß der gute Rhapsodist auch ein guter Heerführer sey? J. Ja. S. Bist du nun nicht der vortrefflichste Rhapsodist Griechenlands? J. Ja sehr, Sokrates. S. Aber auch, Jon, der vortrefflichste Heerführer der Griechen? J. Sey versichert, Sokrates, auch dieses habe ich aus dem Homer gelernt.

S. Aber bei den Göttern, Jon, da du beides, sowohl der vortrefflichste Heerführer, als der beste Rhapsodist, unter den Griechen bist, warum rhapsodirst du denn nur von Ort zu Ort,

und

und führst keine Armee an? Dünken dich denn die Griechen eines Rhapsodisten, der mit einer Goldkrone bekränzt einherziehet, so sehr zu bedürfen, eines Heerführers aber gar nicht? J. Unsere Stadt, Sokrates, stehet schon unter eurer Herrschaft, und hat ihre Befehlshaber, bedarf also keines neuen. Eure und der Lacedämonier Stadt aber möchte mich wohl nicht dazu wählen, denn ihr glaubt selbst vollkommen tüchtig dazu zu seyn. S. Theuerster Jon! kennst du den Cyzicenischen Apollodor nicht? S. Was für einen? S. Den die Athenienser, ob er gleich ein Fremdling ist, so oft zu ihrem Heerführer erwählt haben? Ferner den Phanosthenes aus Andros, den Heraklides aus Klazomene, welche unsere Stadt, ohngeachtet ihrer Fremdlingschaft, doch schon zu Feldherrnstellen und andern Würden erhoben hat, weil sie sich als Männer gezeigt haben, die sehr in Betracht gezogen zu werden verdienten? Aber den ephesischen Jon — diesen sollte sie nicht auch zum Kriegsanführer erwählen, und mit dieser Würde beehren, wenn er ihr von Wichtigkeit schiene? Wie? seyd ihr Epheser nicht eines athenienſischen Ursprungs? und ist Ephesus nicht eine Stadt, die keiner anderen an Vorzügen nachsteht?

Allein, Jon, wenn es wahr ist, daß du durch Kunst und Wissenschaft den Homer zu erheben im Stande bist, so thust du an mir ein Unrecht. Du hast ja von dir gerühmt, viele

vortreffliche homerische Sachen zu wissen, und versprochen, sie mir vorzustellen, und täuschest mich. Ja du bleibst mit diesen Anzeigen nicht nur weit zurück, sondern willst mir auch nicht einmal sagen, was das denn für vortreffliche Dinge seyen, die du so gut weißt, ob ich dich gleich schon lange darum ersucht habe. Vielmehr machst du es offenbar wie Proteus, verwandelst dich in allerlei Gestalten, kehrst dich nach oben und unten, bis du endlich kriegerischer Befehlshaber wirst, und so davon schleichest, damit du mir nur nicht beweisen dürfest, daß du stark seyest in der homerischen Weisheit. Wenn du also, wie ich eben gesagt habe, kunstverständig genug bist, deine homerischen Sachen mir, wie du versprochen hast, zu offenbaren, und mich hintergehest, so machst du dich schuldig: bist du aber kein Kunstverständiger, sondern redest ohne alle Wissenschaft durch göttliche und homerische Begeisterung so viele vortrefliche Dinge von diesem Dichter, wie ich von dir behauptet habe, so thust du mir nicht Unrecht. Wähle also, für welches von beiden ich dich halten soll, für einen ungerechten, oder göttlichen (göttlich begeisterten) Mann. J. Der Abstand, Sokrates, ist groß: viel schöner ist es für göttlich gehalten zu werden. S. Dies Schönere, o Jon, wird dir von mir gewährt, daß du nämlich ein gottgetriebener, und kein kunstverständiger Lobpreiser Homers seyest.

Menon.

61 2

Menon,

oder von der

Tugend.

Menon.
Sokrates.
Menons Sklav.
Anytus.

M. Kannst du mir wohl sagen, o Sokrates, ob die Tugend etwas sey, das gelehrt werden könne? oder ob sie nicht gelehrt werden könne, sondern geübt werden müsse? oder ob sie etwas sey, das weder geübt noch gelernt; sondern den Menschen von Natur zu Theil werde, oder auf sonst irgend eine Weise?

S. Bisher, o Menon, waren die Thessalier unter den Griechen zwar berühmt wegen ihres Reitwesens und Reichthums; nun aber, wie es mir scheint, auch wegen der Weisheit:

und besonders nicht wenig die Mitbürger deines Freundes, des larissäischen Aristipps. Dieses haben sie aber dem Gorgias zu verdanken. Denn als dieser in die Stadt gekommen war, gewann er wegen seiner Weisheit die Vornehmsten, sowohl der Aleuaden *), — wovon dein Freund Aristipp einer ist, — als auch der übrigen Thessalier, zu seinen Liebhabern. Und in der That hat er euch auch diese Gewohnheit gelehrt, ohne Scheu und im hohen Tone einem jeden zu antworten, wenn er wonach frägt, wie es sich für Leute schickt, welche wissen. Er erlaubte sowohl selbst einem jeden Griechen, ihn zu fragen, um was er nur wollte, als er auch Niemanden eine Frage unbeantwortet ließ.

Hier aber, o Freund Menon, findet sich alles ganz entgegengesetzt. Eine gewisse Dürre hat die Weisheit gleichsam weggezehrt, und, wie es scheint, ist die Weisheit aus diesen Gegenden zu euch übergegangen. Wenn du daher jemanden unter den Leuten hier diese Frage vorlegen wolltest, so wird jedermann ins Lachen ausbrechen, und zu dir sagen, o Fremdling, scheine ich dir einer jener Glücklichen zu seyn, der weiß, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder auf welche Art sie erlangt werde? Es fehlt mir so viel,

*) Die Abkömmlinge des Königes Aleuas, also die vornehmsten Einwohner der Stadt Larissa.

viel, daß ich wissen sollte, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder nicht; daß ich vielmehr ganz und gar nicht einmal weiß, was Tugend überhaupt sey. Und auch mit mir selbst, o Menon, stehet es nicht anders. Ich bin hierin mit meinen Mitbürgern in gleicher Armuth, und klage mich oft selbst an, als der ich überhaupt von der Tugend keine Wissenschaft habe. Da ich nun aber nicht weiß, was sie ist, wie sollte ich denn wissen, was sie für eine Beschaffenheit habe? oder glaubst du, daß jemand, der ganz und gar nicht weiß, wer Menon ist, doch wissen könne, ob er schön, oder reich, oder edel sey? oder auch das Gegentheil von diesem allen? Scheint dir das möglich? M. Mir nicht.

Aber, Sokrates, weist du denn in Wahrheit nicht einmal dieses, was die Tugend sey? Und sollen wir dieses von dir auch in unserer Heimath aussagen? S. Das nicht nur, mein Freund, sondern auch, daß ich noch keinen andern Menschen je gefunden habe, der, wie mich dünkt, dieses gewußt hätte. M. Wie so? hast du nicht den Gorgias gesehen, als er hier war? S. Allerdings. M. Und schien er dir dieses denn nicht zu wissen? S. Ich habe eben kein starkes Gedächtniß, Menon: daher kann ich dir jetzt nicht sagen, was ich damals von ihm geglaubt habe. Doch vielleicht weiß er dieses, und vielleicht auch du, was er davon gesagt hat. Erinnere mich daher an das, was er darüber gesagt hat:

oder wenn du das nicht willst, so sage selbst, was die Tugend sey. Denn du denkst ja wohl hierin mit ihm einerlei. M. Das thue ich. S. So laß uns ihn denn übergehen, weil er doch abwesend ist; du aber, Menon, sage mir, bei den Göttern, was ist die Tugend? Rede, und misgönne mir dieses nicht; damit, wenn ich sehe, daß ihr, du und Gorgias, dieses wisset, ich die glücklichste Lüge gesprochen habe, indem ich sagte, daß ich nie einen Menschen gefunden hätte, der dieses wüßte.

M. Nun, Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen: zuerst kann ich dir, wenn du willst, leicht sagen, worin die Tugend eines Mannes bestehe. Die Tugend eines Mannes besteht nämlich darin, daß er tüchtig ist, die Angelegenheiten des Staats zu verwalten, und bei dieser Verwaltung seinen Freunden wohl, und den Feinden wehe zu thun; selbst aber auf seiner Hut zu seyn, daß er nichts Aehnliches wiederum erfahre. Willst du die Tugend einer Frau erkennen? Ohne Schwierigkeit will ich sie dadurch erklären, daß sie ihrem Hause wohl vorstehen, auf die Erhaltung des Innern bedacht, und ihrem Manne gehorsam seyn müsse. Auch giebt es eine andere Tugend des Kindes, des Mädgens wie des Knaben, und eine andere des Alten; auch, wenn du willst eine andere Tugend des Freigebohrnen, ja wenn du willst, auch des

Skla-

Sklaven; auch fehlt es nicht an einer Menge anderer Tugenden, so daß man gar nicht verlegen seyn kann, zu sagen, was die Tugend sey. Denn jede Handlung, und jedes Alter, und jedes Geschäft, hat für jeden unter uns seine besondere Tugend. Und eben so glaube ich, Sokrates, ist es mit dem Laster.

S. Es ist mir, wie es scheint, Menon, kein gemeines Glück zu Theil geworden, daß, da ich nur nach einer Tugend forsche, ich einen ganzen Bienenschwarm von Tugenden bei dir zu Hause finde. Allein, o Menon, wenn ich, nach diesem Bilde vom Bienenschwarme, dich über die Natur der Bienen fragte, worin sie bestehe, und du sagtest mir, es gäbe viele und mancherley Bienen: was würdest du mir denn antworten, wenn ich weiter fragte, ob die Vielheit und Mannigfaltigkeit und der Unterschied der Bienen unter einander darin liege, daß sie Bienen sind? oder ob sie als Bienen keinen Unterschied haben, sondern nur wegen anderer Eigenschaften, als Schönheit, Größe und dergleichen? Sage mir, was würdest du auf diese Frage antworten? M. Das würde ich antworten, daß eine Biene von der andern dadurch nicht unterschieden sey, sofern sie Bienen sind. S. Und wenn ich darauf weiter sagte, was ist denn das, Menon, wodurch sie alle ein Eins sind, und keinen Unterschied haben? Wie nennst du dieses? Könntest

du mir hierauf wohl etwas sagen? M. Allerdings. S. So müssen denn auch alle Tugenden insgesammt, wenn gleich ihrer viele und mannigfaltige sind, in ihrer Art eine gewisse Einheit haben, wodurch sie Tugenden sind. Derjenige also, der durch seine Antwort einem Fragenden erklären will, was eine Tugend wirklich zur Tugend mache, thut wohl, wenn er auf diese Einheit Acht hat: oder verstehest du nicht, was ich sage? M. Ich glaube zu verstehen, doch aber fasse ich deine Frage nicht so ganz, wie ich wünschte. S. Dünkt es dich allein mit der Tugend so zu seyn, Menon, daß sie anders sey beim Manne, anders beim Weibe und so fort? Oder denkst du eben so in Absicht der Gesundheit, der Größe, der Stärke? Scheint dir die Gesundheit eines Mannes eine andere, als die des Weibes? Oder ist ihre Art (Natur) überall dieselbe, sobald sie Gesundheit ist, finde sie sich nun beim Manne, oder bei wem sie wolle? M. Die Gesundheit des Mannes, wie des Weibes, scheint mir eine (von einer Art) zu seyn. S. So auch die Größe und Stärke? Wenn eine Frau stark ist, so ist sie nach derselben Natur der Stärke, und durch dieselbe Stärke stark. Unter dem, durch dieselbe Stärke, verstehe ich, daß die Stärke, so fern sie Stärke ist, keinen Unterschied habe, sie möge sich beim Manne oder beim Weibe finden: oder glaubst du einigen Unterschied? M. Gar keinen.

S.

S. Wird nun aber die Tugend, so fern sie Tugend ist, einigen Unterschied haben, je nachdem sie im Kinde, oder im Alten, im Weibe, oder im Manne ist? M. Mir scheint dieses, Sokrates, mit den übrigen Dingen keine Aehnlichkeit mehr zu haben. S. Wie das? Sagtest du nicht, eines Mannes Tugend sey, die Stadt wohl regieren, und einer Frau, das Haus? M. Freilich. S. Kann aber wohl jemand Stadt, oder Haus, oder irgend etwas, wohl regieren, wenn er nicht durch Mäßigung und Gerechtigkeit regiert? M. Gar nicht. S. Die nun gerecht und mäßig regieren, müssen die durch Gerechtigkeit und Mäßigung regieren? M. Das muß seyn. S. Beide, das Weib und der Mann, sind also derselben Sachen bedürftig, wenn sie gut seyn wollen, der Gerechtigkeit und Mäßigung. M. Sie scheinen es. S. Wie nun? Können Kinder, oder Alte, wenn sie ausschweifend und ungerecht sind, wohl je gut seyn? M. Gewiß nicht. S. Sondern als Mäßige und Gerechte? M. Ja. S. Alle Menschen sind daher nur durch dieselbe Art gut: denn indem sie zum Besitze derselben Sache gelangt sind, sind sie gut. M. Das scheint. S. Sie würden aber, wenn ihre Tugend nicht dieselbe Tugend wäre, nie nach derselben Art gut seyn. M. Gewiß nicht.

S. Da also die Tugend bei allen dieselbe Tugend ist, so versuche mir anzugeben, und mich

an das zu erinnern, worin Gorgias die Tugend an sich setzt, und du mit ihm. M. Was ist es anders, als die Kunst, Menschen zu regieren? da du doch bei allen eine gewisse Einheit suchest. S. Die suche ich freilich: ist aber die Tugend des Kindes, Menon, eben diese Tugend! und auch des Sklaven Tugend, daß er fähig sey, den Herrn zu regieren? und scheint dir ein Regent noch Sklav zu seyn? M. Das scheint mir zwar nicht, Sokrates. S. Es wäre nämlich widersinnig, bester Mann. Bedenke auch noch dieses. Du sagst, die Tugend sey die Fähigkeit zu herrschen. Sollen wir nicht beifügen gerecht, keines weges aber ungerecht? M. Das meine ich: denn die Gerechtigkeit, Sokrates, ist Tugend. S. Tugend überhaupt, oder eine gewisse Tugend? M. Wie meinst du das? S. Wie in Rücksicht auf jede andere Sache; z. B. wenn du willst, in Absicht der Ründe, die ich eine gewisse Figur überhaupt nennen würde. Ich würde aber deswegen so reden, weil noch andere Figuren sind. M. Du redest recht; denn auch ich sage, daß nicht blos Gerechtigkeit Tugend sey, sondern nehme auch noch andere Tugenden an. S. Nenne mir einige derselben, wie auch ich dir andere Figuren nennen würde: wenn du es verlangtest: sage mir also auch die andern Tugenden. Die Tapferkeit also, und Mäßigkeit, und Weisheit, und Herrlichkeit mit den

übri-

übrigen ins gesammt scheinen mir Tugenden zu seyn.

S. Da haben wir wieder dasselbe Schicksal erfahren; von neuen viele Tugenden gefunden, obgleich auf eine andere Art, als vorhin, und wir suchen doch nur eine; diese eine aber, die sich über alle diese ausdehnt, vermögen wir nicht zu finden. M. So eine Tugend, wie du sie suchst, Sokrates, kann ich in allen Dingen, nach Art anderer Beispiele, eben nicht finden. S. Das hat Grund; allein ich will versuchen, ob ich im Stande sey, uns dahin zu befördern.

So viel fassest du doch wohl, daß es sich überall eben so verhalte. Wenn jemand dich um eben das fragte, wovon ich kurz vorhin redete, nämlich, was ist Figur, Menon? und du antwortetest, es ist Ründe: würdest aber, wie ich auch gethan habe, weiter gefragt, ist die Ründe Figur überhaupt, oder nur eine gewisse Figur? würdest du denn wohl sagen, nur eine gewisse Figur? M. Allerdings. S. Nicht wahr, deswegen; weil noch andere Figuren sind? M. Ja. S. Und wenn man dich fragte, von welcher Art oder Beschaffenheit diese seyen, würdest du sie nennen? M. Ohne Zweifel. S. Ja wenn auf gleiche Weise dich jemand fragte, was ist Farbe? und du sagtest, das Weiße; er aber gienge

weiter, und fragte, ist das Weiße allein Farbe, oder nur eine gewisse Farbe? würdest du denn nicht sagen, nur eine gewisse Farbe, weil noch andere Farben sind? M. Und wenn man von dir verlangte, du solltest die übrigen nennen, würdest du nicht auch andere angeben, die eben so wohl Farben sind, als das Weiße? M. Ohne Zweifel.

S. Und wenn dieser nun, eben so, wie ich den Gang der Rede wieder umlenkte, und sagte, wir gerathen immerzu auf viele Dinge: allein auf diese Art rede nicht mit mir, sondern, weil du verschiedene Dinge mit demselben Namen bezeichnest, und behauptest, daß nicht Eins unter diesen vielen sey, was nicht Figur wäre, obgleich diese verschiedene Figuren einander entgegengesetzt sind, so sage mir denn auch, was das für ein Ding sey, das du Figur nennst, worin auf gleiche Weise die gerade, wie die krumme Linie, begriffen ist, und warum du eben sagst, daß das Runde nicht weniger Figur sey, als das Geradlinigte? oder redest du nicht auf diese Art? M. Ja. S. Da du nun so redest, behauptest du dadurch auch, daß das Runde nicht mehr rund sey, als das Gerade, und das Gerade nicht mehr gerade, als das Runde? M. Nimmermehr, Sokrates. S. Sondern du willst nur, daß das Runde nicht mehr, als das Gerade, noch das Eine mehr, als das andere, Figur sey.

sey. M. So verhält es sich. S. So versuche mir denn nun anzugeben, was das sey, dem der Name Figur zukommt.

Wenn jemand dich, entweder über Figur oder über Farbe, auf diese Art fragte, und du wolltest antworten, ich weiß gar nicht, mein Freund, was du willst, noch wovon du redest, so würde er ohne Zweifel sich wundern, und dir sagen, begreifst du denn nicht, daß ich danach frage, was alle diese Dinge als Einerlei haben? Wie, Menon, könntest du gar nichts antworten, auf diese Frage, worin alle diese Dinge, das Runde und Gerade, und die übrigen Gestalten, die du Figuren nennst, als in einem Einerlei überein kommen? Mache hierüber einen Versuch, damit du dich dadurch auf die Antwort in Absicht der Tugend vorbereitest. M. Nein, Sokrates, vielmehr sage du dieses. S. Soll ich dir diese Freude machen? M. O ja. S. Wolltest du mir denn auch wohl über die Tugend antworten? M. Das will ich. S. Ich muß also alle Gedanken zusammen rufen: die Sache ist wichtig. M. Ganz gewiß.

S. Wohlan denn! ich will dir zu erklären versuchen, was Figur sey. Siehe einmal, ob du dieses als Erklärung derselben annehmen könnest. Figur sey uns also das, was unter allen vorhandenen Dingen das Einzige ist, welches allezeit im Gefolge der Farbe ist. Bist du zufrieden, oder verlangst du etwas

an-

anders? Ich würde gern zufrieden seyn, wenn du mir auch die Tugend so erklärtest. M. Allein diese Erklärung ist ganz untreffend, o Sokrates. S. Wie so? M. Daß nach deinem Geständnisse Figur das sey, was immer mit Farbe vergesellschaftet ist. S. Nun ja. M. Wenn nun jemand sagte, er wisse nicht, was Farbe sey, und fände sich also in derselben Verlegenheit, wie über die Figur, was würdest du ihm wohl antworten? S. Was wahr ist: und wenn der Fragende einer von jenen Weisen, oder heftigen Disputanten und Zänkern wäre, so würde ich ihm antworten, so habe ich gesagt! Habe ich aber nicht recht geredet, so kommt es dir zu, das Wort zu nehmen, und mich zu widerlegen. Wenn es aber Freunde wären, wie ich und du im gegenwärtigen Falle, die gemeinschaftlich sich unterreden wollten, so bedürfte es einer sanftmüthigern, und mehr nach dialektischer Kunst gemachten Antwort. Zum Dialektischkunstmäßigern aber gehört vielleicht nicht nur, daß man, was wahr ist, antwortet, sondern auch solche Dinge vorbringt, wovon der Fragende gesteht, daß er sie begreife. Und so will ich auch mit dir zu reden versuchen.

So sage mir denn, denkst du dir etwas unter Ende? Das ist eben so viel, als wenn man Grenze, Aeußerstes sagt. Dieses alles nenne ich ein Einerlei. Prodikus würde vielleicht mit uns nicht übereinstimmen. Was dich hingegen betrift, so

nimst

nimst du doch wohl an, daß begrenzt seyn, und Schranken haben etwas sey? Denn so etwas will ich hierunter verstehen, und gar nichts Verwickeltes. M. Ich nenne dieses allerdings etwas, und glaube dich zu verstehen. S. Nennst du auch etwas, flach, und etwas anderes, fest, wie die Dinge in der Geometrie? M. Das thue ich. S. Nun magst du daraus schon abnehmen, was ich Figur nenne. Denn von allem, was Figur ist, sage ich überhaupt, daß es das Dichte begrenze: Figur würde ich also kurz die Grenze des Dichten nennen.

M. Was nennst du aber Farbe, Sokrates? S. Du bist ein Spötter, Menon, daß du einem alten Manne, wie ich, Antworten aufbürdest, da du doch selbst nicht daran erinnern und sagen willst, wodurch Gorgias einst die Tugend erklärt habe. M. Ja, Sokrates, du sollst es hören, sobald du mir nur dieses gesagt hast. S. Wenn jemand auch verhüllte Augen hätte, so müßte ihn deine bloße Unterredung schon lehren, daß du schön seyst, und Liebhaber dazu habest. M. Wie das? S. Weil du in Unterredungen nichts thuest, als befehlen, welches die köstlichen Leute zu thun pflegen, die, so lange sie noch im Alter der Blüte sind, tyrannisiren. Und vielleicht urtheilst du wider mich, daß ich verwerflicher sey, als die schönen Menschen: ich will

daher, aus Gefälligkeit gegen dich, antworten. M. O ja, thue es, ich bitte dich.

S. Soll ich dir im Geiste des Gorgias antworten, dem du am leichtesten folgen möchtest? M. O ja, denn warum nicht? S. Redet ihr nicht von gewissen Ausflüssen der Dinge nach dem Empedokles? M. Ohne Zweifel. S. Und von kleinen Oefnungen, in welche und durch welche diese Ausflüsse ihren Weg nehmen? M. Sehr gut. S. Und daß einige dieser Ausflüsse zu den Oefnungen sich passen, andere zu klein seyen? M. Das ist so. S. Nennst du Gesicht auch etwas? M. Ja. S. Hieraus vernim also, wie Pindar spricht, was ich sagen will. Farbe ist nämlich ein Ausfluß von den Figuren, empfindbar, und mit dem Gesichte (Sehen) im Gleichmaaße (Symmetrie) stehend. M. Hier scheinst du mir vortrefflich geantwortet zu haben, o Sokrates. S. Vielleicht habe ich geredet, was du zu hören gewohnt bist; zugleich merkst du auch, wie ich glaube, daß du daraus erklären möchtest, was Stimme, was Geruch, was vieles andere dieser Art sey. M. Ja sehr. S. Die Antwort, Menon, hat etwas Tragisches, darum belustigt sie dich mehr, als die ich über die Figur gab. M. Das thut sie. S. Allein, o Sohn des Alexidemus, nach meiner Ueberzeugung ist sie nicht treffend, und jene besser. Auch dir, denke ich, würde sie nicht mehr so gut scheinen, wenn du nur, wie du

ge-

gestern sagtest, nicht gezwungen wärest, vor den Mysterien wegzugehen, sondern wenn du bliebest und dich hier einweihen ließest. Ich wollte gern bleiben, Sokrates, wenn du mir viele dergleichen Dinge sagtest. Ich werde keines Fleißes schonen, sowohl für dich, als für mich, dergleichen zu sagen: doch werde ich wohl nicht im Stande seyn, vieles dergleichen vorzubringen.

Aber frisch! versuche auch nun du, mir dein Versprechen zu halten, und erkläre mir im Ganzen, was Tugend sey; mache nicht mehr aus einem Vieles, wie man häufigst im Spotte von denen zu sagen pflegt, die eine Sache zersplittern, sondern laß die Tugend in ihrem Ganzen, und unversehrt, und sage mir, was ist Tugend? Beispiele zur Rede habe ich dir ja gegeben. M. Tugend, Sokrates, dünkt mich also darin zu bestehen, daß man, wie der Dichter sagt, an allem, was schön ist, seine Lust hat, und darüber vermag. Denn selbst das nenne ich Tugend, wenn jemand zu allem Schönen Neigung trägt, und vermögend ist, es zu verschaffen. S. Willst du denn so viel sagen, daß derjenige, der zu den schönen Dingen Neigung hat, das Gute begehre? M. Das versteht sich. S. Soll es denn unter gewissen Menschen einige geben, welche zu dem Uebel, andere hingegen, die gegen das, was gut ist, Neigung tragen? Oder scheinen dir, bester Mann, nicht alle Men-

schen nach dem, was gut ist, zu trachten? M. Mir nicht. S. Sondern einige nach dem, was Uebel ist? M. Ganz gewiß. S. Meinst du denn, daß sie danach trachten, weil sie glauben, daß das Uebel gut sey; oder daß sie doch danach trachten, ob sie gleich erkennen, daß es Uebel sey? M. Mir scheint beides. S. Glaubst du denn, Menon, daß ein Mensch, der das Uebel als Uebel erkennt, es zugleich doch begehren könne? M. Ja ganz eigentlich. S. Was nennst du denn begehren? Etwa, daß ihm die Sache zu Theil werde? M. Ja: denn was anders? S. Glaubt ein solcher denn, daß das Uebel demjenigen Vortheil bringe, dem es zu Theil wird; oder erkennt er, daß das Uebel demjenigen schade, bei dem es sich findet? M. Einige glauben vom Uebel, daß es nütze; andere erkennen aber auch, daß es schädlich sey. S. Scheinen dir diejenigen, welche glauben, daß das Uebel nütze, zugleich auch zu erkennen, daß das Uebel Uebel sey? M. Dieses scheint mir eben nicht. S. Es ist also offenbar, daß diese das Uebel eigentlich nicht begehren, da sie es ja nicht erkennen, sondern vielmehr so etwas, was sie für gut halten: dieses ist aber nur Ubel. Daher begehren die, welche das Uebel miskennen, und es für etwas Gutes halten, offenbar das Gute: oder meinst du anders? M. Mit diesen scheint es wohl so.

S. Wie nun? Erkennen diejenigen, die, wie du sagst, das Uebel begehren, und doch glauben, daß das Uebel jedem, dem es zu Theil wird, schade, erkennen diese, daß sie nichts anders als Schaden davon haben werden? M. Nothwendig. S. Halten sie nun aber nicht die, welche Schaden leiden, für elend, so weit sie Schaden leiden? M. Auch dieses ist nothwendig. S. Die Elenden aber nicht für unglücklich? M. Ich glaube ja. Ist nun wohl ein Mensch, der elend und unglücklich seyn wollte? M. Ich glaube, keiner, Sokrates. S. Keiner also will das Uebel, Menon; weil er in diesem Zustande nicht seyn will. Denn was heißt elend seyn anders, als das Uebel begehren, und es besitzen? M. Du scheinst wahr zu reden, Sokrates. Niemand hat Lust zum Uebel.

S. Sagtest du nun nicht eben, daß die Tugend darin bestehe, das Gute wollen und darüber vermögen. M. Das sagte ich. S. Nach diesem also, was gesagt ist, findet sich das Wollen bei allen, und hierin ist keiner besser, als der andere. M. Es scheint. S. Vielmehr ist offenbar, daß, wenn der eine besser ist, als der andere, sein Vorzug im Vermögendseyn liegen müsse. M. Nicht anders. S. Deinem Ausspruche zu Folge ist Tugend also, wie es scheint, das Vermögen, sich das Gute zu verschaffen. M. Ganz und gar scheint mir die Sache so zu seyn, Sokra-

tes, wie du sie annimst. S. So laß uns denn sehen, ob auch dieses, was du da sagst, wahr sey. Du möchtest vielleicht gut reden. Nennst du das nicht Tugend, im Stande seyn, die guten Dinge sich zu verschaffen? M. Ja. S. Nennst du dieses aber nicht Güter, als Gesundheit, Reichthum? Gold und Silber besitzen? Würden und obrigkeitliche Aemter im Staate verwalten? Begreifst du andere Dinge unter dem Namen der Güter, oder solche? M. Nein: sondern alle dergleichen Dinge nenne ich Güter. S. Gut! Gold und Silber erwerben, ist also Tugend, wie Menon, der Gastfreund des großen Königs durch seinen Vater, sagt. Fügst du denn dieser Erwerbung noch ein Wort bei, nämlich g e r e c h t und h e i l i g? oder scheint es dir einerlei? so daß du es immer noch Tugend nennst, wenn jemand auch mit Ungerechtigkeit diese Dinge sich erwirbt? M. Ja nicht, Sokrates, sondern das nenne ich Bosheit.

S. Es muß also, wie es scheint, mit dieser Erwerbung nothwendig Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Heiligkeit, oder sonst ein Stück von der Tugend, verbunden seyn, und wo das nicht ist, da bleibt die Sache nicht Tugend, wenn sie gleich die Güter erwirbt. M. Wie könnte auch ohne diese Dinge Tugend seyn? Aber nicht Gold und Silber erwerben, sobald es entweder für diesen Menschen selbst, oder für einen andern ungerecht

wäre,

wäre, ist selbst dieses Ermangeln nicht auch Tugend? M. Es scheint. S. Die Erwerbung dieser Güter also wäre nicht mehr Tugend, als der Mangel: vielmehr wird derjenige Erwerb nur Tugend seyn, der mit Gerechtigkeit gemacht wird: was aber ohne sie, und ihres Gleichen, gewonnen wird, kommt aus böser Neigung M. Was du sagst, scheint mir nothwendig.

S. Haben wir nicht kurz zuvor jedes dieser Dinge, als Gerechtigkeit, Mäßigkeit, und andere dergleichen, einen Theil der Tugend genannt? M. Ja. S. Du treibst noch immer dein Spiel mit mir, o Menon? M. Wie das, Sokrates? S. Daß, da ich noch eben bat, die Tugend doch nicht zu zersplittern, und zu zerschneiden, und dir Beispiele vorlegte, nach welchen du deine Antworten bilden solltest, du dieses ganz aus den Augen verlierst, und mir sagst, Tugend sey, im Stande seyn, sich mit Gerechtigkeit Güter zu verschaffen: von der Gerechtigkeit selbst sagst du, daß sie ein Theil der Tugend sey. M. Das ist so. S. Folgt also aus dem, was du eingestanden hast, nicht, daß das Tugend sey, wenn man etwas mit einem Theile der Tugend thut, man thue übrigens, was man wolle? denn, sagst du, die Gerechtigkeit ist ein Theil der Tugend, wie alle und jede obige Dinge. M. Wie kommt es denn, daß ich dies sage? S. Auf die Weise, daß du meiner Bitte, mir die unzertheilte Tugend

zu erklären, so weit zurückbleibst, zu sagen, was Tugend sey; hingegen sagst, jede Handlung sey Tugend, wenn sie nur mit einem Theile der Tugend geschehe: gleichsam als hättest du erklärt, was die ganze Tugend sey, und als könnte ich sie nun schon erkennen, ob du sie gleich in Theile zerschnittest.

Du bedarfst daher, o Freund Menon, wie es mir scheint, derselben anfänglichen Frage von neuen, was Tugend sey, wenn nämlich jede Handlung, mit einem Theile der Tugend verbunden, Tugend seyn soll. Denn dies sagt derjenige, welcher vorgiebt, daß jede Handlung, die mit Gerechtigkeit geschiehet, Tugend sey. Scheint es dir also nicht, daß wir dieselbe Frage von neuen thun müssen? oder glaubst du, daß jemand einen Theil der Tugend verstehe, der sie selbst nicht kennt? M. Das glaube ich nicht. S. Denn wenn du dir noch erinnerst, da ich dir eben vorhin über die Figur antwortete, so verwarfen wir eine solche Antwort, welche Dinge vorbringt, worüber man noch frägt, und die man noch nicht ausgemacht hat. M. Ja mit Recht haben wir sie verworfen, o Sokrates. S. So glaube auch du nicht, bester Mann, wenn noch gefragt wird, was die ganze Tugend sey, daß deine Antwort, indem sie die Theile derselben hernennt, nach einer solchen Methode, die mit der obigen ganz dieselbe ist, sie erklären werde,

was

was du auch übrigens in dieser Antwort sagen magst; sondern daß dieselbe Frage abermals gemacht werden müsse. Von was für einer Tugend redest du also das, was du redest? Scheine ich dir nichts zu sagen? M. Du scheinst mir sehr richtig zu reden.

S. Beantworte mir also, wie zum erstenmal die Frage, worin ihr, sowohl du, als dein Freund, die Tugend setzet. M. Ich hatte schon vorher, Sokrates, ehe ich hier mit dir zusammen gekommen bin, von dir gehört, daß du nichts anders thätest, als zweifeln, und auch andere zu zweifeln veranlaßtest, und jetzt sehe ich, daß du mich durch allerhand Zauberkünste wahrhaftig blendest, so daß ich ganz mit Zweifeln erfüllt bin. Und wenn du mir ein wenig Spott erlaubst, so scheinst du mir, der Gestalt und allen andern Umständen nach, jenem breiten Krampfaale des Meers durch und durch ähnlich zu seyn; denn auch dieser macht jeden starr und sinnlos, der sich ihm nahet und ihn anrührt. So scheinst auch du jetzt dergleichen etwas, nämlich gänzliche Betäubung, an mir vermocht zu haben. Denn ich bin an Seel' und Leib wahrhaftig starrsinnig, und weiß dir nichts mehr zu antworten. Ich habe wohl zehntausendmal von der Tugend sowohl vieles, als auch zu vielen, und, wie mich dünkt, gewiß nicht schlecht geredet. Nun aber weiß ich ganz und gar nicht mehr zu sagen, was Tugend sey. Und, nach meiner Meinung, räthst

du dir dadurch nicht übel, daß du weder zu Wasser, noch zu Lande, von hier in die Fremde reisest; denn wenn du als Fremdling in einer andern Stadt dergleichen thätest, so würde man dich als einen Zauberkünstler aus den Grenzen treiben.

S. Du bist ein Schalk, Menon, und hättest mich beinahe gefangen. M. Ich bitte dich, Sokrates, wie? S. Ich sehe nun wohl, warum du mich so verglichen hast. M. Und warum meinst du wohl? S. Daß ich dich wieder vergleichen soll. Denn das weiß ich von allen schönen Leuten, daß es ihre Freude ist, wenn sie verglichen werden. Dabei gewinnen sie. Denn die Bilder für die Schönen sind auch schön. Allein ich will dich nicht wieder vergleichen. Wenn jener Starraal auch andere starr macht, so bin ich ihm gleich; wenn das aber nicht, so auch nicht. Denn wenn ich mich selbst von allen Zweifeln so leicht losmachen könnte, so vermöchte ich andere nicht in Verlegenheiten des Zweifels zu setzen; da ich aber selbst am meisten zweifle, so bringe ich auch andere zu zweifeln. Nun aber weiß ich selbst nicht, was Tugend sey; du aber wußtest es vielleicht, ehe du mich anrührtest; jetzt hingegen bist du mir, der ich es nicht weiß, ähnlich geworden. Doch will ich zugleich mit dir untersuchen, und nachforschen, was sie wohl sey. M. Aber, Sokrates, wie kannst du da-

nach suchen, wovon du ganz und gar nicht weißt, was es sey? Was willst du dir von den Dingen, die du nicht kennst, als Augenmerk des Aufzusuchenden vorhalten? Ja wenn du auch recht eigentlich dasselbe träfest, wie kannst du wissen, daß das, was du nicht kennst, dasselbe sey?

S. Ich merke wohl, Menon, was du sagen willst. Siehest du nicht, wie streitig das sey, was du vorbringst? Wie unmöglich ein Mensch aufsuchen könne, weder das, was er weiß, noch das, was er nicht weiß? Denn das, was er weiß, wird er nicht erst suchen wollen; er weiß es nämlich, und bei solchen Dingen hat man nicht nöthig zu suchen; aber eben so wenig wird er aufsuchen wollen, was er nicht weiß; denn er kennet das gar nicht, was er suchen müßte. M. Scheint dir dieser Einwurf nicht schön gemacht zu seyn, Sokrates? S. Mir nicht. M. Kannst du sagen, in wie fern? S. Das kann ich: denn ich habe Männer und Weiber gehört, die in göttlichen Dingen Einsichten hatten. M. Was sagten diese? S. Was wahr und schön ist, wie mich dünkt. M. Was denn? und was sind es für welche? S. Priester waren es, und Priesterinnen, die solches redeten, die es sich angelegen seyn ließen, über das, was sie trieben, den Grund angeben zu können. Aber auch Pindar sagt es, und mehrere andere Dichter, so viel ihrer göttliche heißen. Was sie nun sagen,

ist Folgendes: siehe zu, ob sie dir wahr zu reden scheinen.

Sie sagen nämlich, daß des Menschen Seele unsterblich sey; daß sie bald einmal nach vollendetem Leben abscheide, welches sie sterben nennen, bald einmal wieder mit einem Körper sich vereinige; niemals aber sich in das Nichts verliere. Darum müsse man das heiligste Leben führen. „Denn Proserpina schenkt denen, die bei ihr für ehemalige Gebrechen gebüßet haben, im neunten Jahre die Seele wieder zum neuen Leben auf der Oberwelt der Sonne: daraus werden glänzende, und durch Macht berühmte Könige; Männer, die Häupter sind in der Weisheit. In der folgenden Zeit werden sie reine Helden bei den Menschen genannt“ *). Weil also die Seele unsterblich ist, und zum öftern auf Erden lebt, und sowohl was in diesem Leben, als was in der Unterwelt ist, ja alle Dinge, gesehen hat, so bleibt nichts übrig, was sie nicht gelernt hätte. Daher ist es kein Wunder, daß sie, sowohl was Tugend als andere Dinge betrift, sich an das, was sie vorhin geglaubt hat, erinnern könne. Denn da die ganze Natur in Verwandschaft steht, und die Seele alles gelernt hat, so hindert den Menschen nichts, durch die Wiedererinnerung eines Einzigen, welche Wiedererinnerung die Menschen lernen

nen

*) Aus einer verlohrnen Ode Pindars.

nen nennen, alles Andere wieder aufzufinden, wenn er nur standhaft ist, und des Aufsuchens nicht müde wird. Denn Suchen und Lernen ist insgesamt Wiedererinnerung. Wir dürfen daher diesem streitigen Einwurfe keines weges Gehör geben; denn er würde uns nur träge machen, und Trägheit ist Weichlingen süß zu hören: mein Vorsatz hingegen macht Wirksame und Erfinder. Diesem zu folge nun, weil ich es für wahr halte, will ich also mit dir untersuchen, was Tugend wohl sey. M. O ja, Sokrates.

Allein meinst du das wirklich so, daß das, was wir Lernen nennen, nur Wiedererinnerung sey? Kannst du mich lehren, daß sich dieses just so verhalte? S. Ich habe schon gesagt, Menon, daß du ein Schalk seyst; auch jetzt frägst du mich, ob ich dich lehren könne, da ich ja eben behaupte, daß hier nicht Lehre, sondern Wiedererinnerung Statt finde; damit ich nur augenblicklich mir selbst widersprechen möge. M. Beim Jupiter, nein, Sokrates: hierauf sahe ich gar nicht, als ich dieses sagte: sondern ich redete so aus bloßer Gewohnheit. Kannst du mir indessen zeigen, daß die Sache sich so verhalte, so zeige es mir. S. Das ist nun zwar nicht leicht; doch will ich, dir zu Gefallen, ganz darauf bedacht seyn. Allein rufe du einen von den vielen deines Gefolges zu mir, welchen du willst, damit ich es dir an diesem zeige. M. Sehr gern.

Du, komm hier? S. Ist er ein Grieche, und redet er Griechisch? M. Sehr gut, er ist ein Hausgebohrner *). S. So merke denn auf, damit du sicheest, ob er sich blos erinnere, oder von mir lerne. M. Ich will aufmerken.

S. Sage mir denn, mein Sohn, erkennest du so etwas für ein Viereck? Skl. Ja. S. Ist also ein viereckigter Raum das, was alle diese vier gleiche Seiten hat? Skl. Ja. S. Hat er nicht auch diese durch die Mitte gezogene Linien gleich? Skl. Ja. S. Könnte ein solcher Raum des Vierecks nicht auch größer oder kleiner seyn? Skl. Ja wohl. S. Wenn nun diese Seite zwei Fuß in der Länge hielte, und jene auch zwei, wie viel Fuß hätte das Ganze? Siehe die Sache so an: wenn diese Seite zwey Fuß hätte, diese aber nur einen Fuß, würde der Raum wohl mehr als einmal zwei Fuß halten? Skl. Nur einmal. S. Wenn aber auch diese Seite zwei Fuß hätte, würden denn nicht zweimal zwei Fuß darin seyn? Skl. Ja. S. Dieses Viereck hat also zweimal zwei Fuß. Skl. Ja. S. Wie viel sind nun zweimal zwei Fuß? Zähle und sage. Skl. Viere, Sokrates.

Könnte

*) Die Sklaven waren entweder Angebohrne oder Gekaufte; jene redeten die Sprache des Hauses als Muttersprache, weil sie darin als Sklaven gebohren waren.

Könnte man nun wohl ein anderes Viereck machen, noch einmal so groß als dieses, und doch wie dieses? Das nämlich auch alle vier Seiten gleich hätte? Skl. Ohne Zweifel. S. Wie viel Fuß wird es halten? Skl. Achte. S. Wohl! Versuche mir nun zu sagen, wie lang eine jede der Seiten seyn würde; denn eine Seite dieses Vierecks hat zwei Fuß: wie viel nun eine Seite jenes von doppelter Größe? Skl. Offenbar, Sokrates, doppelt so viel. S. Siehest du wohl, Menon, wie ich ihn von dem Allen nichts lehre, sondern nur erfrage: und nun meint er doch zu wissen, aus was für einer Linie ein acht Fuß haltendes Viereck werden könne; oder scheint er dir das nicht? M. Mir ja. S. Weiß er es denn? M. Das glaube ich nicht. S. Er meint aber aus dem Doppelten? M. Ja. S. Siehe nun, wie er sich der Reihe nach wieder erinnert, just wie Wiedererinnerung seyn muß.

Du aber sage mir, nimst du nicht an, daß aus Seiten doppelter Länge eine doppeltgroße Figur werde? Ich meine so, daß sie nicht hier lang, und da kurz; sondern überall sich gleich seyn soll, wie dieses Viereck, wie das doppelte Viereck von diesem, nämlich das acht Fuß enthält. Denke nach, ob es dir noch aus der Verdoppelung zu werden scheine. Skl. Mir scheint es. S. Bekommt diese Seite eine doppelte

pelte Länge von der andern, wenn wir ihr eine zweite derselben Länge hier anfügen? Skl. Ja wohl. S. Aus dieser also wird, wie du sagst, ein acht Fuß haltendes Viereck werden, wenn nämlich alle Seiten dieselbe Länge bekommen? Skl. Das meine ich. S. Wir wollen also auch vier gleiche Seiten von dieser Länge beschreiben, würde daraus wohl etwas anders werden, als was du ein Viereck von acht Fuß nennst? Skl. Eben das. S. Sind also in diesem hier nicht vier Seiten, wovon jede Gleichheit hat mit den Seiten des vier Fuß haltenden Vierecks? Skl. Ja. S. Wie groß wird es also seyn? Nicht wahr, viermal so groß? Skl. Wie anders? S. Ist nun doppelt so groß mit viermal so groß einerlei? Skl. Beim Jupiter, nein. S. Sondern wie viel mal so groß? Skl. Viermal. S. Du siehest also, mein Sohn, aus der Verdoppelung der Linien wird nicht das Doppelte, sondern das Vierfache in der Größe der Figur. Skl. Das ist wahr. S. Denn vier mal viere macht sechszehn: nicht wahr? Skl. Ja.

S. Aus welcher Linie wird nun wohl das Viereck von acht Fuß? Enthält diese Linie hier nicht das Vierfältige? Skl. Ja. S. Und dieses (Viereck), das nur den vierten Theil der Größe hat von jenem, wird es nicht durch eine Linie, die die Hälfte der Länge von jener enthält?

Skl.

Skl. Gewiß. S. Es sey! Ist nun das Viereck von acht Fuß nicht das Doppelte von diesem, und die Hälfte von dem da? Skl. Allerdings. S. Erhält es also seine Größe nicht von einer größern Linie, als diese ist? und von einer kleinern, als diese hier? ist das nicht so? Skl. Mir scheint es so. S. Wohl! Antworte mir nur immer, was dir scheint, und sage mir, hatte diese Linie nicht zwei Fuß, diese aber viere? Skl. Ja. S. Das Viereck von acht Fuß muß also eine größere Linie haben, als die des Vierecks von zwei Fuß; und eine kleinere, als die des Vierecks von vier Fuß. Skl. Das muß. S. So versuche mir denn zu sagen, wie groß diese seyn müsse. Skl. Von drei Fuß. S. Wenn sie drei Fuß enthalten soll, wird sie denn diese drei Fuß nicht enthalten, wenn wir dieser die Hälfte ihrer Länge beifügen? Hier sind nämlich zwei Fuß, und da ist einer; und auf dieser Seite eben so; hier nämlich sind zwei Fuß, und da einer hinzu. So ist nun die Figur fertig, welche du angiebst. Skl. Das ist sie. S. Wenn nun diese Seite drei Fuß, und diese Seite drei Fuß enthält; wird denn nicht der ganze Raum dreimal drei Fuß haben. Skl. Es scheint. S. Und dreimal drei Fuß wie viel sind das? Skl. Neune. S. Wie viel Fuß hingegen mußte das doppelte Viereck enthalten? Skl. Achte. S. Also wird der Raum von acht Fuß nicht aus dem drei Fuß enthaltenden. Skl. Freilich nicht.

S. Von welcher Linie wird er denn? Mache den Versuch, es mir genau zu sagen. Und wenn du nicht rechnen willst, so zeige mir die Linie an, woraus er werde. Skl. Beim Jupiter, Sokrates, ich weiß es wirklich nicht.

S. Siehest du abermals, Menon, bis wie weit dieser auf dem Wege seiner Wiedererinnerung gekommen ist? Daß er anfangs die Linie zur Figur von acht Fuß gar nicht wußte, wie er sie denn jetzt auch noch nicht weiß; aber vorhin sie doch zu wissen glaubte, und mit Kühnheit antwortete, als einer der zuverlässig weiß, und in keiner Verlegenheit zu seyn glaubt: nun aber schon verlegen zu seyn glaubt, als einer, der gar nicht weiß, noch zu wissen glaubt? M. Du redest wahr. S. Ist er jetzt nun nicht besser daran, in Absicht der Sache, die er nicht wußte? M. Auch das dünkt mich. S. Indem ich ihm also diese Verlegenheit verursacht, und ihn gleich dem Krampfaale starr gemacht habe, habe ich Ihm dadurch geschadet? M. Ich glaube nicht. S. Vielmehr ist das, was ich gethan habe, kräftig, wie ich glaube, die Beschaffenheit der Sache auszufinden: denn jetzt wird er gern nachspüren, als einer, der nicht weiß; vorhin aber war er leichtfertig genug, zu glauben, daß er sich vor vielen, und zu mehreren malen, recht wohl verantwortete, wenn er sagte, die Linie einer Figur von doppelter Größe müßte doppelte

Länge

Länge haben. M. Das scheint. S. Glaubst du also wohl, daß er eher Hand angelegt haben würde, das, was er zu wissen glaubte, da er es nicht wußte, zu suchen und zu erfahren, bis er eben in diese Verlegenheit versetzt ist, und nun wirklich glaubt, daß er nicht wisse, aber zu wissen Verlangen hat? M. Nein, Sokrates, das glaube ich nicht. S. Hat ihm also das Starrwerden geholfen? M. Mir scheint es. S. So siehe denn, wie er auch nach dieser Verlegenheit die Sache auffinden wird, indem er mit mir untersucht, und ich nichts thue, als frage, gar nicht lehre. Sieh wohl Acht, ob du irgend findest, daß ich ihn lehre, ihm demonstrire, und nicht vielmehr seine Meinungen nur erfrage.

Du also, sage mir, hat diese Figur, die wir da haben, nicht vier Fuß? Begreifst du? Skl. Ich begreife es. S. Könnten wir ihr nicht die andere, dir ihr völlig gleich ist, ansetzen? Skl. Ohne Zweifel. S. Und diese dritte, die einer jeden von diesen gleich ist? Skl. Ja. S. Könnten wir den leeren Raum dieses Winkels nicht ausfüllen? Skl. Ja wohl. S. So theilte sich also dieses Ganze in vier gleiche Räume? Skl. Ja. S. Wie nun? Das Ganze hier, wie vielmal enthält es diese Figur da? Skl. Viermal. S. Wir hingegen mußten ein Doppeltes haben. Erinnerst du dich dessen nicht mehr? Skl. Ja sehr. S. Schneidet diese Li-

nie, von einem Winkel zum andern gezogen, jede dieser Figuren nicht in zwei Hälften? Skl. Ja. S. Sind diese vier Linien, die den Raum einschließen, sich nicht gleich? Skl. Das sind sie. S. So siehe denn, wie groß dieser Raum sey. Skl. Ich sehe es nicht ab. S. Schneidet nicht jede Linie, da dieser Figuren viere sind, eine jede derselben mitten durch in zwei Hälften? Ist das nicht so? Skl. Ohne Zweifel. S. Wie viel Figuren von gleicher Größe enthält dieser Raum nun? Skl. Viere. S. Und wie viel dieser? Skl. Zweie. S. Viere aber gegen zwei — wie viel macht das? Skl. Das Doppelte. S. Wie viel Fuß hält also dieser Raum? Skl. Achte. S. Von welcher Linie wird er? Skl. Von dieser. S. Von der, die durch den vier Fuß enthaltenden Raum von einem Winkel zum andern gezogen ist? Skl. Ja. Diese Linie nennen nun die Sophisten den Durchmesser. Wenn wir ihr also diesen Namen geben, so wird, wie du gestehst, Sklav Menons, aus dem Durchmesser eine Figur der doppelten Größe. Skl. Ja freilich, Sokrates.

S. Was dünkt dich nun Menon? ist nicht jede seiner Vorstellungen, wodurch er geantwortet hat, seine eigene Vorstellung? M. Keine andere, als seine eigene. S. Und wirklich wußte er doch nicht, wie wir eben vorhin sagten. M. Du redest wahr. S. Waren diese

Vor-

Vorstellungen nun schon in ihm, oder nicht? M. Ohne Zweifel waren sie es. S. Es lagen also in ihm wahre Vorstellungen von den Dingen, wovon er nichts wußte. M. Es scheint. S. Eben diese Vorstellungen sind in ihm nun, wie aus einem bisherigen Traume erregt worden. Wenn ihn aber jemand zu vielen Malen und auf mehrere Art um dieselben Dinge von neuen fragen sollte, so wird, wie du siehest, seine Wissenschaft über diese Dinge am Ende eben so gut, und eben so genau seyn, als bei irgend einem Menschen. M. Es hat Schein. S. Wird er also, obgleich Niemand ihn lehrt, sondern nur frägt, nicht dadurch wissen, daß er diese Wissenschaft aus sich selbst hernimt? M. Ja. S. Seine Wissenschaft aber aus sich selbst nehmen, ist das nicht Wiedererinnerung? M. Ohne Zweifel ja *).

*) Menon sagt ja, weil Plato ihn Ja und Nein sagen lassen kann, wie ihm beliebt. Gleiche Lehrfähigkeit wird unter gewissen Umständen und auf gewisse Art gleiche Lernfähigkeit zur Folge haben: deswegen ist aber jedes Lernen eben so wenig bloße Wiedererinnerung als es Erfindung ist. Wenn ein Mensch fünfe zu zählen gelernt hat, so lernt er auch leicht sechse zählen. Ohne das harmonische Verhältniß der Erkenntnißwerkzeuge zu den Grundkeimen aller Wahrheiten, von welcher Art sie sind, würde weder Fähigkeit zu lernen, noch aus sich zu entwickeln Statt finden: aber mit jener harmonischen Stimmung dessen, wodurch der Mensch erkennt

mit

S. Muß dieser nun seine Wissenschaft, die er jetzt hat, entweder nicht irgend einmal empfangen (gelernt), oder sie immer gehabt haben? M. Ja. S. Hat er sie nun immer gehabt, so wußte er sie auch immer: hat er sie aber empfangen, so möchte er sie doch wohl nicht in diesem Leben empfangen haben; oder jemand hat ihn die Geometrie gelehrt. Denn eben dieses wird er in der ganzen Geometrie, und in allen übrigen Künsten vermögen; ist nun jemand, der ihn dies alles gelehrt hat? Du mußt es doch am besten wissen: und zwar darum, weil er in deinem Hause gebohren und erzogen ist. M. Ich weiß, daß kein Mensch ihn je gelehrt hat. S. Und doch hat er diese Vorstellungen, nicht wahr? M. Nothwendig, o Sokrates, wie es scheint.

---

mit dem, was er erkennt, ist das Vermögen zu beiden gegeben. Man kann eben so wenig sagen, weil ich jetzt begreife, daß zwei und zwei viere machen, so muß ich mir dieses wohl nur blos erinnern, als man sagen kann, das jetzige Vermögen meiner Augen, grün und roth, grade und krumm zu unterscheiden, muß wohl von Augen kommen, die älter sind, als die jetzigen. Dieses muß jemand in dem natürlichen Baue der Augen, und jenes in der Natur der Erkenntnißwerkzeuge suchen. Die natürliche Möglichkeit des Lernens, Entwickelns, so wie des Sehens u. s. w. würde durch Verweisung auf einen vorhergehenden Zustand ohnehin eben so wenig erklärt, als die Entstehung des menschlichen Geschlechts, wenn der Sohn auf seinen Vater verweist.

scheint. S. Wenn er dieses aber doch nicht wußte, weil er es in diesem Leben nicht gelernt hat, so ist klar, daß er es zu einer andern Zeit gelernt haben müsse. M. Es scheint. S. Und ist das nicht die Zeit, da er noch nicht Mensch war? M. Sicherlich. S. Wenn also in der Zeit, da er entweder Mensch ist, oder in der, da er nicht Mensch ist, wahre Vorstellungen in ihm seyn sollen, welche, durch das Fragen *) aufgeweckt, zu wahren Wissenschaften werden; so wird seine Seele durch diese ganze Zeit gelernt haben müssen; denn offenbar ist er während dieser ganzen Zeit entweder Mensch, oder er ist nicht Mensch. M. Es scheint. S. Wenn also die Wahrheit der Dinge allezeit in unserer Seele ist, so müßte ja wohl die Seele unsterblich seyn? Darum mußt du nun mit fester Zuversicht die Dinge, die du jetzt nicht weißt, das heißt aber, an die du dich jetzt nicht erinnerst, zu untersuchen anfangen, um dich ihrer wieder zu erinnern. M. Du scheinst mir recht gut zu reden, Sokrates, ich weiß nicht wie. S. Auch mir scheint dieses, o Menon: was das Uebrige betrift, so möchte ich nicht sehr darum streiten; daß wir hingegen glauben, dasjenige suchen zu müssen, was man nicht weiß, das möchte uns eben sowohl geschickter, als muthiger, und viel weniger träge machen, als wenn wir meinten, das was wir nicht

*) ερωτησειν statt ερωτησις.

wüßten, sey eben so wenig zu finden möglich, als man es suchen müsse. Hierum möchte ich wohl sehr kämpfen, wenn ich gewaltig wäre durch Wort und Handlung. M. Auch hierin scheinst du mir sehr gut zu reden, Sokrates.

S. Da wir also doch über diesen Punkt einstimmig sind, daß das gesucht werden müsse, was jemand nicht weiß, sollen wir daher auch gemeinschaftlich untersuchen, was Tugend wohl sey? M. O ja, Sokrates: doch viel lieber, als jenes, möchte ich die Frage, die ich gleich anfangs that, untersucht wissen und hören, ob man der Tugend nachstreben müsse, als einer Sache, die gelehrt werden könne, oder ob sie durch die Natur, oder auf welche Weise sie den Menschen irgend wohl zu Theil werde. S. Allein, Menon, wenn ich über dich eben so, wie über mich, gebieten könnte, so wollten wir nicht eher untersuchen, ob die Tugend etwas sey, das gelehrt oder nicht gelehrt werden könne, bis wir zuvor untersucht hätten, was sie an sich selbst sey. Indessen, da du über dich selbst gar nicht zu gebieten suchest, damit du ja Freiheit habest, sondern über mich gebieten willst, und wirklich gebietest, so will ich dir nachgeben: denn was sollte ich machen?

Es scheint also, daß wir untersuchen müssen, wie dasjenige beschaffen sey, wovon wir noch

noch nicht wissen, was es sey. Wenn du mir nicht folgen willst, so laß doch wenigstens etwas von deiner Herrschaft über mich nach, und erlaube, daß ich nach einem hypothetischen Beispiele betrachten darf, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder wie es mit ihr sey. Unter dem Hypothetischen aber verstehe ich die Art, nach welcher die Meßkünstler oft etwas ausmachen, wenn jemand über Figuren sie befragt, z. B. ob es möglich sey, ein solches Dreieck in einem solchen Zirkel zu beschreiben. Hier würde ein solcher nun sagen, das weiß ich noch nicht, ob das so geschehen könne: aber der Beistand irgend einer Hypothese wird uns, wie ich glaube, die Sache leicht machen. Wenn diese Figur so beschaffen ist, das, wenn man eine ihrer gegebenen Linien fortzieht, der Figur außerhalb eben so viel Raum gelassen wird, als die Figur, die man verlängert hat, selbst enthält; so wird so etwas erfolgen: etwas anders aber, wenn dieses mit der Figur nicht geschehen kann. Nach dieser angenommenen Hypothese will ich dir sagen, was mit der Figur erfolgt, ob sie in den Zirkel gebracht werden könne, oder ob es unmöglich sey. Auf eben die Art wollen auch wir, da wir nicht wissen, weder was die Tugend wohl sey, noch wie sie beschaffen sey, nach einer Hypothese untersuchen, ob sie gelehrt werden könne, oder nicht, und zwar auf diese Art. Wenn die Tugend unter den Dingen, die der Seele zugehören,

so oder so etwas ist, so wird sie entweder gelehrt, oder nicht gelehrt werden können. Und zwar erstlich, wenn die Tugend etwas anders ist, als was wir Wissenschaft nennen, kann sie denn gelehrt werden, oder nicht? oder, wie wir jetzt eben redeten, findet Wiedererinnerung bei ihr Statt? Es soll uns nicht darauf ankommen, welchen von beiden Namen wir gebrauchen wollen. Wird sie nicht gelehrt werden können? oder ist es nicht jedem klar, daß Wissenschaft das Einzige sey, was den Menschen beigebracht werden kann? M. Ich glaube. S. Wäre nun die Tugend eine gewisse Wissenschaft, so ist offenbar, daß sie ganz wohl gelehrt werden könnte. M. Wie das nicht? S. Hievon haben wir uns also geschwind los gewickelt, daß bei der Tugend, wenn sie so etwas ist, Lehre Statt findet, das Gegentheil aber, wenn das nicht ist. M. Das ist gewiß.

S. Nach diesem aber müssen wir, wie es scheint, untersuchen, ob die Tugend Wissenschaft sey, oder etwas anders, als Wissenschaft. M. Ja ich glaube, daß wir nach jenem nunmehro dieses untersuchen müssen. S. Wie nun? Sollen wir annehmen, daß die Tugend etwas Gutes sey? und eben diese Annahme, daß sie etwas Gutes sey, unverändert beibehalten? M. Allerdings ja. S. Wenn nun auch etwas anders gut genannt werden kann, was von der Wissenschaft

schaft unterschieden ist, so wäre denn auch die Tugend nicht nothwendig Wissenschaft: wenn aber gar nichts Gutes Statt findet, was die Wissenschaft nicht in sich faßte, so würden wir mit Recht muthmaßen, daß sie eine gewisse Wissenschaft sey. M. So ist es.

S. Ist es nicht die Tugend, wodurch wir gute Menschen sind? M. Ohne Zweifel. S. Sind wir, als gute Menschen, auch nützlich? denn alles Gute ist nützlich, nicht wahr? M. Sicherlich. S. So gehörte denn die Tugend unter das Nützliche. M. Das kann nicht anders seyn, nach dem, was wir zugestanden haben. S. Wir wollen also sehen, was das für Dinge sind, die uns nützen, indem wir eins nach dem andern vornehmen. Dergleichen nennen wir Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum: diese und ähnliche Dinge nennen wir nützliche; nicht wahr? M. Ja. S. Von eben diesen Dingen sagen wir auch, daß sie zuweilen schädlich werden. Meinst du dieses auch so, oder anders? M. Nicht anders, als so. S. Nun siehe dich um, unter welcher Leitung jedes dieser Dinge uns nützlich sey, und unter welcher es schade. Nützen sie nicht, wenn wir den rechten Gebrauch davon machen? und schaden hingegen, wenn das nicht ist? M. Ja wohl. S. So wollen wir nun auch die Dinge betrachten, die die Güter der Seele ausmachen. Nennst du nicht Mä-

ßigkeit etwas dieser Art, und Gerechtigkeit und Tapferkeit, und Gelehrigkeit, und Gedächtniß, und Edelmuth und alles andere dergleichen? M. Das thue ich. S. So siehe denn, welche unter diesen Dingen dir nicht Wissenschaft, sondern etwas anders, als Wissenschaft, zu seyn scheinen. Sind diese Dinge nicht dann einmal schädlich, und dann einmal nützlich? z. B. die Mannesstärke, wenn sie nicht mit weiser Vorsicht verbunden, sondern etwas Tollkühnes ist? Wird ein Mensch, wenn er ohne Besonnenheit kühn ist, nicht Schaden leiden, wenn aber mit Verstand, Nutzen haben? M. Freilich. S. Und sind eben so auch Mäßigkeit und leichte Fassungskraft der Seele nützlich, wenn sie mit Verstand aufgefaßt und gelenkt werden, wenn aber ohne Verstand, schädlich? M. Ja sehr. Ist es nicht durchgängig wahr, daß alle Unternehmungen und Duldungen der Seele zum Glücke ausgehen, wenn kluge Vorsicht das Regiment führt; zum Unglücke, wenn Thorheit herrscht? M. Das glaube ich.

S. Wenn also die Tugend etwas unter den Dingen, die der Seele zugehören, ist, und ihr nothwendig nützlich seyn muß, so muß sie selbst kluge Besonnenheit seyn, weil doch alle Dinge, die der Seele zugehören, an und für sich weder nützlich noch schädlich sind, sondern nützlich oder schädlich werden, je nachdem Besonnen-

heit

heit oder Unbesonnenheit hinzukommt. Nach diesem Ausspruche also muß die Tugend, als etwas Nützliches, eine gewisse Besonnenheit seyn. M. Mir scheint es.

S. Die übrigen Dinge nun, als Reichthum und dergleichen, sind, wie wir eben gesagt haben, bald nützlich, bald schädlich: wird nun nach dem Verhältnisse, wie die übrigen Eigenschaften der Seele nützlich werden, wenn Klugheit dieselben regiert, und schädlich, wenn Unbesonnenheit herrscht; nicht eben so auch die Seele diese Dinge nützlich machen, wenn sie dieselben recht gebraucht und leitet; und schädlich, wenn sie einen ungerechten Gebrauch davon macht? M. O freilich. S. Nun regiert eine kluge Seele richtig, eine unbesonnene aber fehlerhaft? M. Das ist wahr. S. Kann man also nicht auf diese Art von allen Dingen sagen, daß alle andere Dinge der Seele des Menschen untergeordnet seyn müssen, und die Eigenschaften der Seele selbst der Klugheit, wenn sie gut seyn sollen? Und nach diesem Grundsatze wäre die Klugheit das Nützliche. Nun aber sagten wir, daß die Tugend etwas Nützliches sey? M. Allerdings. S. Von der Tugend müßten wir also sagen, daß sie Klugheit sey, entweder die gesamte, oder ein Theil derselben. M. Das alles scheint mir gut gesagt zu seyn, Sokrates.

S. Wenn sich dieses nun also verhält, so wären die guten Menschen nicht von Natur gut. M. Nicht von Natur, wie mir scheint. S. Denn sonst würde auch dieses folgen. Wären nämlich die guten Menschen von Natur gut, so wären ja wohl immer welche unter uns, die die guten Jünglinge ihrer Natur nach erkennten: diese nähmen wir denn von ihrer Hand an, und bewahreten sie nach ihrer Angabe, wie in einer Burg, hüteten sie genauer als Gold, daß Niemand sie verderben könnte, damit sie nachmals, wenn sie zu Jahren gekommen wären, sich als nützliche Männer für die Städte bewiesen. M. Das ist wahr, Sokrates.

S. Wenn daher die guten Menschen nicht von Natur gut sind, werden sie es denn durch Erlernung? M. Das scheint mir nun nothwendig zu folgen: und es ist offenbar, nach unserer Annahme, Sokrates, daß, wenn die Tugend Wissenschaft ist, sie gelehrt werden könne. S. Beim Jupiter, vielleicht wohl: könnten wir aber dieses auch nicht unrichtig zugegeben haben? M. Und doch schien es uns eben gut geredet zu seyn. S. Allein es muß uns nicht nur eben vorhin scheinen, daß es gut geredet sey, sondern auch in diesem Augenblicke, und auch in der Folge muß eben dieses Statt finden, wenn es seine gute Richtigkeit damit haben soll. M. Was ist es denn, worauf du siehest, warum dir der Ausspruch

spruch misfällt, und du nicht glaubest, daß die Tugend Wissenschaft sey? S. Ich will es dir sagen, Menon. Ich will zwar nicht zurücknehmen, daß wir richtig zugegeben haben, daß die Tugend gelehrt werden könne, wenn sie Wissenschaft ist: allein siehe nur, ob ich nicht mit Rechte zweifle, daß sie Wissenschaft sey.

Sage mir nur dieses, ob nicht überhaupt bei jeder Sache, die irgend gelehrt werden kann, nicht blos bei der Tugend, nothwendig sowohl Lehrer, als Schüler, seyn müssen? M. Das scheint mir. S. Und muthmaßen wir im Gegentheil nicht recht, wenn wir annehmen, daß eine Sache gar nicht gelehrt werden könne, die weder Lehrer, noch Schüler, hat? M. Das ist freilich so; aber meinst du denn, daß es keine Lehre der Tugend gebe? S. Ich habe wenigstens oft gesucht, ob nicht einige Lehrer derselben seyn möchten: allein ich habe bei allen Versuchen keine finden können. Und dennoch suche ich mit vielen andern hierüber nach, und zwar mit solchen, die, wie ich glaube, die Geschicktesten und Erfahrensten in dieser Sache sind.

Und eben jetzt, o Menon, hat sich recht zum Glücke dieser da bei uns niedergesetzt, den wollen wir an unserer Untersuchung Theil nehmen lassen. Es möchte dieses auch recht schicklich zu unserm Vorhaben sey. Denn erstlich ist er der

Sohn

Sohn eines reichen und weisen Vaters, des Anthemions, der seinen Reichthum weder dem Zufalle des Glücks, noch dem Geschenke jemands zu verdanken hat, wie der thebanische Ismenias, der noch neulich das ganze Vermögen des Polykrates erhalten hat, sondern der durch seine eigene Weisheit und durch seinen regsamen Fleiß sich diesen Besitz erworben hat. Dieser Mann hat übrigens nicht das Ansehen eines stolzen und übermüthig aufgeblasenen, und lästigen Verächters; sondern er ist ein bescheidener Bürger, ein häuslicher, und wohlgeordneter Mann. Ferner hat er, nach dem Urtheile des athenienſischen Volkes, seinen Sohn wohl erzogen und gebildet; man wählt ihn auch zu den wichtigsten obrigkeitlichen Aemtern. Und mit solchen Männern ist es höchst billig, Untersuchungen über Lehrer der Tugend anzustellen, ob es welche gebe, oder nicht, und was für welche es seyn können. Schenke uns daher, Anytus, mir und diesem Menon, der dein Gastfreund ist, deinen Beistand in unserer Untersuchung über diese Sache, nämlich was für Leute wohl Lehrer der Tugend seyn möchten.

Betrachte aber die Sache auf diese Art. Wenn wir wollten, daß dieser Menon ein geschickter Arzt würde, zu was für Lehrern würden wir ihn wohl schicken? nicht wahr, zu den Aerzten? Anth. Ja wohl. S. Und sollte er ein geschickter Schuster werden, müßte er nicht zu den Schustern?

ſtern? Anyt. Auch das. S. Und ſo in andern Dingen? A. Zuverläſſig. S. Nun antworte mir über denſelben Gegenſtand noch einmal auf dieſe Art. Zu den Aerzten, ſagen wir, würden wir ihn ſchicken, wenn er ein Arzt werden ſollte, und wir würden wohl daran thun. Wenn wir dieſes nun ſagen, ſagen wir damit nicht ſo viel, als, wir würden weiſe handeln, wenn wir ihn zu ſolchen ſchickten, die mit dieſer Kunſt ihr Gewerbe treiben, und nicht zu andern, die dieſes nicht thun? die darum Lohn nehmen, und ſich eben hiedurch als Lehrer angeben für einen jeden, der zu ihnen gehen, und lernen will? Wenn wir nun eben hierauf ſähen, ſchickten wir ihn alsdenn nicht zu den rechten? Anyt. Ohne Zweifel. S. Iſt es nicht auch mit dem Flötenſpielen, und allen andern Künſten, auf dieſelbe Weiſe? Es wäre große Thorheit, wenn man jemanden zu einem Flötenſpieler machen, und ihn doch nicht zu eben den Leuten ſchicken wollte, die ſich als Lehrer dieſer Kunſt angeben, und ſich darum bezahlen laſſen; ſondern wenn jemand ganz andern Leuten damit läſtig werden, und von ſolchen dieſe Kunſt zu lernen ſuchen wollte, die ſich weder für Lehrer ausgeben, noch irgend einen Schüler haben, der das von ihnen lernte, welches doch der Lehrling, den wir hinſchicken, von ihnen lernen ſoll. Scheint dir dieſes nicht große Thorheit? An. Beim Jupiter,

ja, das scheint es mir, und Unwissenheit dazu.
S. Du redest schön.

Nun kannst du erst mit mir gemeinschaftlich über diesen deinen Gastfreund Menon rathschlagen. Dieser Mann, Anytus, bezeugt mir schon lange seine Sehnsucht nach derjenigen Weisheit und Tugend, wodurch die Menschen Häuser und Städte wohl regieren, ihre Eltern versorgen, Bürger und Fremdlinge so aufzunehmen, und wieder von sich zu lassen verstehen, wie es einem rechtschaffnen Manne ansteht. Bedenke daher, zu was für Leuten wir ihn, dieser Tugend wegen, wohl mit dem besten Erfolge schicken möchten. Scheint es nicht nach dem Geständnisse, das wir eben vorhin gethan haben, daß es solche seyn müssen, die sich für Lehrer der Tugend ausgeben, und die sich selbst als allgemeine Lehrer für jeden Griechen, der diese Sache lernen will, angeben? die ihren Sold hiefür bestimmen, und sich geben lassen? Anyt. Und welche verstehest du denn unter diesen Leuten, Sokrates? S. Auch du wirst ja ohne Zweifel wohl wissen, daß dies eben die Leute sind, die man Sophisten nennt.

Anyt. O Herkules! rede günstiger, Sokrates. Keiner meiner Verwandten, keiner meiner Hausgenossen, noch Freunde, noch Brüder, noch Fremdlinge werde je mit der Raserei befallen, daß er zu solchen Leuten gehen, und sich von

Grund

Grund aus verderben lassen wollte. Offenbar sind diese Leute eine Pest und Zerrüttung für alle, die mit ihnen leben. S. Wie meinst du das, Anytus? Sind diese Leute denn die einzigen, die sich von allen denen, welche zur allgemeinen Wohlthat eine Wissenschaft als Gewerbe treiben, so sehr unterscheiden, daß sie nicht nur keinen Nutzen schaffen, wie die übrigen in dem, was einem jedem anvertrauet ist, sondern im Gegentheile sogar verderben? und dürfen sie sich dafür ganz frei und öffentlich bezahlen lassen? Wahrlich, ich weiß nicht, wie ich dir hierin glauben soll. Ich weiß wenigstens, daß der einzige Protagoras, vermöge eben dieser Sophistik, mehr Geld gemacht hat, als Phidias, von dem wir so vortreffliche Werke haben, und als zehn andere Bildhauer mit ihm. Indessen scheint es wunderbar, was du sagst, daß, da diejenigen, welche alte Schuhe und Kleider ausbessern, nicht einmal dreißig Tage verborgen bleiben könnten, wenn sie die Kleider und Schuhe verdorbener zurückgäben, als sie sie empfangen hätten, sondern, wenn sie dergleichen thäten, bald genug Hungers sterben würden: — daß demohngeachtet Protagoras seine Schüler zu Grunde gerichtet, und verdorbener von sich gelassen haben sollte, als er sie empfangen hatte, und dieses mehr als vierzig Jahre hindurch, ohne daß ganz Griechenland das geringste davon gemerkt hätte. Denn ich glaube, er ist nahe bei siebenzig Jah-

ren gestorben, und hat länger als vierzig Jahre lang seine Kunst getrieben, und während dieser ganzen Zeit, ja bis auf diesen Tag, hat sein Ruhm nie gelitten. Dieses gilt nicht nur vom Protagoras, sondern von allen übrigen Sophisten, die vor ihm gewesen sind, und noch bis jetzt sind. Sollen wir denn, nach deiner Aussage, annehmen, daß diese Leute, als wissentliche Betrüger, ihre Jünglinge zerrütten, oder ist dieses sogar vor ihnen selbst verborgen? und sollen wir auf diese Art annehmen, daß eben die Leute wahnsinnig seyen, die von einigen für die Weisesten aller Menschen gehalten werden?

Anyt. Sehr weit, o Sokrates, sind sie davon entfernt, daß sie wahnsinnig seyn sollten: vielmehr kann man diejenigen Jünglinge für wahnsinnig halten, die solchen Leuten Geld geben; und noch wahnsinniger als diese sind diejenigen, welche zu ihnen gehen, und ihnen Jünglinge überantworten; am meisten aber unter allen rasen die Städte, welche diese Leute einschleichen lassen, und nicht jeden Fremdling, oder Bürger ausstoßen, der ein solches Gewerbe zu treiben beginnt. S. Hat dich irgend ein Sophist beleidigt, Anytus, oder warum bist du so erbittert gegen sie? Anyt. So wahr ich lebe, weder ich bin jemals bei einem dieser Leute gewesen, noch würde ich irgend einen von den Meinigen zu ihnen lassen. S. Du kennst also diese

Leute

Leute ganz und gar nicht aus Erfahrung. Anyt. Daß ich das auch nie thue! S. Wie kannst du denn wissen, glücklicher Mann, ob eine Sache etwas Gutes oder Verderbtes in sich habe, wovon du gar keine Erfahrung hast? Anyt. Sehr leicht; ich weiß wenigstens, wer diese Leute sind, ich mag sie nun aus Erfahrung kennen, oder nicht. S. Vielleicht kannst du weissagen, Anytus: denn ich müßte mich wundern, wie du auf andere Weise das wissen solltest, was du zu wissen vorgiebst.

Allein wir untersuchen nicht, was das für Leute seyen, welche den Menon verderben würden, wenn er zu ihnen gienge; das mögen, wenn du willst, immerhin die Sophisten seyn: aber nenne uns die rechten, und erzeige deinem vom Vater dir aufgeerbten Freunde die Wohlthat, ihm anzugeben, zu welchen er gehen müsse, um in derjenigen Tugend, die ich kurz vorhin beschrieben habe, vortrefflich zu werden. Anyt. Warum giebst du sie denn selbst nicht an? S. Ich habe ihm ja diejenigen genannt, die ich für Lehrer dieser Sache hielt, aber wie du behauptest, habe ich nichts damit gesagt. Anyt. Und hierin hast du vielleicht Recht. S. So nenne auch du ihm auf deiner Seite diejenigen Athenienser, zu welchen er gehen müsse. Gieb einen Namen an, welchen du willst. Anyt. Wozu nützt es, einen einzelnen Namen zu hören? Er mag zu einem

der rühmlichen und rechtschaffenen Athenienser sich begeben, zu welchem er will, so wird jeder von diesen ihn besser machen, als die Sophisten, wenn er nur thut, was sie sagen.

S. Allein sind diese rühmlichen und rechtschaffenen Männer durch sich selbst so geworden, ohne von jemanden gelehrt worden zu seyn? und sind sie demohngeachtet im Stande, andere das zu lehren, was sie selbst nicht gelernt haben? Anyt. Ich denke, diese Leute sind von Eltern gelehrt worden, die auch rühmliche und rechtschaffene Männer waren: oder scheint dir diese Stadt nicht viele rühmliche und rechtschaffne Männer hervorgebracht zu haben? S. O ja, Anytus, ich glaube, daß hieselbst vortreffliche Staatsleute sind, und vordem eben sowohl gewesen sind, als jetzt welche sind: aber sind eben diese auch vortreffliche Lehrer ihrer eigenen Tugend gewesen? denn das ist eben die Sache, wovon wir jetzt reden. Wir fragen nicht, ob hieselbst vortreffliche Männer sind, oder nicht; auch nicht, ob vordem welche gewesen sind? sondern ob die Tugend an sich etwas sey, das gelehrt werden könne — das ist es, was wir schon lange untersuchen: und bei dieser Untersuchung sehen wir mit darauf, ob die rechtschaffnen Männer eben die Tugend, worin sie vortrefflich waren, auch andere zu lehren im Stande gewesen seyn; oder ob dies ein Geschenk sey, das weder auf einen andern übertragen,

noch

noch das, jemand von einem andern erlernen könne. Das ist es eben, was ich und Menon schon lange untersuchen.

Betrachte daher diese Sache einmal auf diese Art: nämlich in Rücksicht auf deine eigene Behauptung. Gestehest du nicht, daß Themistokles ein rechtschaffener Mann gewesen sey? Anyt. Allerdings, rechtschaffener als alle andere. S. Und daß, wenn ja irgend jemand Lehrer seiner eigenen Tugend seyn sollte, auch er ein guter Lehrer derselben hätte seyn können? Anyt. Das glaube ich sehr, wenn er nur gewollt hätte. S. Aber glaubst du denn, daß er nicht gewollt habe, daß diese und jene rühmliche und rechtschaffne Leute würden, vor allen Dingen aber wohl sein eigner Sohn? oder glaubst du, daß er aus Misgunst und mit Fleiße ihn die Tugend nicht gelehrt habe, worin er selbst vortrefflich war? oder hast du nicht gehört, daß Themistokles seinen Sohn Kleophant zum trefflichen Reuter gebildet hat? dieser hielt ja einen aufrechten Stand auf dem Pferde, und warf in dieser aufrechten Stellung Geschütz, und that viele andere bewundernswürdige Dinge, wozu sein Vater ihn angeführt, und kunsterfahren darin gemacht hatte, wie es von guten Lehrern nur immer erhalten werden kann. Hast du dieses von unsern alten Bürgern nicht gehört? Anyt. Das habe ich. S. Nun möchte also wohl Niemand zu behaupten suchen, daß

sein Sohn eine unglückliche Anlage von Natur gehabt habe. Anyt. Es möchte wohl nicht. S. Und wie nun? Hast du wohl je von einem jüngern, oder ältern Bürger gehört, daß Kleophant, Themistokles Sohn, ein so rechtschaffner und weiser Mann gewesen sey, wie sein Vater? Anyt. Gewiß nie. S. Kann man daher wohl glauben, daß Themistokles gewollt habe, daß sein Sohn in jenen Dingen unterrichtet würde, in der Weisheit hingegen, worin er selbst weise war, nicht den geringsten Vorzug vor seinen Nachbarn hätte, wenn anders die Tugend durch Lehre mitgetheilt werden könnte? Anyt. Beim Jupiter, vielleicht nicht. S. Das ist denn dein so großer Lehrer der Tugend, von dem du doch selbst behauptest, daß er einer der vortrefflichsten Männer sey, die vor uns gelebt haben.

Laß uns nun einen andern betrachten, den Aristides, des Lysimachus Sohn. Gestehst du nicht, daß dieser ein rechtschaffner Mann gewesen sey? Anyt. Ich, allerdings. S. Hat nicht auch dieser seinen Sohn Lysimachus, so viel man von Lehrern erhalten kann, so vortrefflich unterwiesen, als irgend ein Athenienser; aber scheint er ihn dir wohl zu einem bessern Menschen, als jeder andere, gemacht zu haben? Du bist ja selbst mit ihm umgegangen, und weißt, was er für einer ist.

Gefällt es dir, so wollen wir auch den Perikles nehmen, einen Mann, der die Weisheit in ihrer höchsten Würde besaß. Du weißt, daß er zwei Söhne groß gezogen hat, den Paralus und Xanthippus. Anyt. Ja. S. Diese hat er nun, wie dir selbst bekannt ist, in der Reitkunst so gut unterrichtet, daß sie keinem der Athenienser darin nachgeben; ferner sind sie in der Musik, dem Kampfspiele und andern Dingen, die durch Kunst gelehrt werden, so gut von ihm unterwiesen worden, wie nur irgend jemand. Aber zu rechtschaffenen Männern hat er sie nicht bilden wollen? Ich glaube, er habe es gewollt: rechtschaffen seyn lasse sich aber nicht lehren.

Damit du aber nicht glaubest, nur bei diesen wenigen Beispielen, und zwar von den schlechtesten Leuten der Athenienser hergenommen, sey diese Sache unmöglich gewesen; so bedenke nur, daß Thucydides *) auch zwey Söhne erzogen hat, den Melesias und Stephanus, und diese so wohl in den übrigen Dingen sehr gut hat unterrichten lassen, als auch im Ringen, so daß sie unter den Athenienfern hierin ganz vorzüglich waren. Denn den einen empfahl er dem Xanthias, und den andern, dem Evodorus: diese aber standen ja damals im Ruhme, daß sie die

*) Nicht der Geschichtschreiber.

vortrefflichsten Kämpfer wären. Erinnerst du dich dessen nicht? Anyt. Ja, nach dem, was ich davon gehört habe. S. Ist es nun nicht klar, daß Thucydides, da er doch seine Söhne in den Dingen unterrichten ließ, die ihm viele Kosten machten, es nie vernachlässigt haben würde, sie zu lehren, rechtschaffene Männer zu seyn, welches er ohne Kosten thun konnte, wenn dieses vom Unterrichte abhienge? Allein Thucydides war vielleicht nur ein schlechter Bürger, und hatte nicht viele Freunde weder unter den Athenienfern, noch unter den Bundsgenossen — doch nein! sowohl seine Familie war sehr ansehnlich, als er auch selbst vieles vermochte in Athen und unter den übrigen Griechen; so daß, wenn diese Sache durch Unterricht zu erhalten stünde, er leicht einen Mann gefunden haben würde, entweder unter seinen Landsleuten, oder unter den Fremdlingen, der seine Söhne, rechtschaffne Männer zu seyn, gelehrt hätte, wenn ihm selbst die Besorgung der Staatsangelegenheiten ja nicht Muße gelassen hätte. Allein, o Freund Anytus, die Tugend möchte wohl nicht gelehrt werden können.

Anyt. O Sokrates! Du scheinst mir mit großer Leichtfertigkeit Menschen zu tadeln. Wenn du mir folgen wolltest, so möchte ich dir wohl rathen, behutsamer zu seyn. Vielleicht haben es auch andere Städte leicht in ihrer Gewalt,

den Menschen wohl oder wehe zu thun; diese aber gar sehr. Ich denke, auch dir selbst ist dieses nicht unbekannt. S. O Menon, Anytus scheint mir böse zu werden, und das wundert mich nicht. Denn erstlich glaubt er, daß ich mich an diesen Männern vergehe; ferner glaubt er auch selbst einer aus dieser Zahl zu seyn. Aber gewiß, sein Unwille wird sich legen, wenn er einmal selbst erst weiß, was übel reden eigentlich sey; jetzt aber weiß er es nicht.

Du also sage mir, giebt es nicht auch unter euch rühmliche und rechtschaffene Männer? M. Ja freilich. S. Wie nun? Verlangen diese sich als Lehrer der Jugend darzubieten, und behaupten sie, daß es Lehrer der Tugend gebe, oder daß die Tugend gelehrt werden könne? M. Beim Jupiter, Sokrates, nein! vielmehr kannst du bald einmal von ihnen hören, daß die Tugend gelehrt werden könne, bald aber, daß dieses unmöglich sey. S. Sollen wir denn annehmen, daß solche Männer Lehrer dieser Sache seyn können, die selbst über diesen Punkt noch nicht mit sich eins sind? M. Das scheint mir nicht, Sokrates. S. Wie nun? scheinen dir denn diese Sophisten, die sich allein dafür ausgeben, Lehrer der Tugend zu seyn? M. Schon darum, Sokrates, liebe ich den Gorgias vorzüglichst, daß er ein solches Versprechen nie von sich hören läßt; sondern auch andere verlacht, wenn er

hört,

hört, daß sie dergleichen vorgeben. Er vielmehr glaubt nur, durch seine Kunst gewaltige Redner bilden zu können. S. Die Sophisten also scheinen dir nicht Lehrer zu seyn? M. Ich kann dir fast hierauf nicht antworten, Sokrates; denn auch ich selbst habe eben das, was viele, erfahren. Bald scheinen sie mir so etwas zu seyn, bald wiederum nicht.

S. Weißt du aber auch wohl, daß nicht allein dir und andern Staatsleuten die Tugend bald gelehrt werden zu können scheine, bald aber nicht; sondern daß auch der Dichter Theognis eben so rede? M. In welchem Gedichte? S. In folgenden elegischen Versen:

Die viel vermögen, bei denen trink' und
iß; bei diesen sey dein Sitz, und sie
gewinne. Das Beßte lernst du von
den Beßten: wenn du Gemeinschaft
hast mit Bösen, verlierst du auch den
Geist, der in dir ist.

Siehest du wohl, wie er hier von der Tugend redet, als wenn sie gelehrt werden könnte? M. Es scheint fast. S. Nun siehe aber auch, wie er an einer andern Stelle etwas weiter hin sich ausdrückt:

Wenn Geist der Weisheit mitzutheilen,
dem Menschen einzupflanzen wäre —

so würden diejenigen vielen und sehr großen

Lohn

Lohn erhalten, die dieses zu thun vermöchten.
Ferner:

Es würde nie ein böser Sohn, der seines Vaters weisen Lehren folgte, von einem guten Vater kommen —

aber, lehrt er ferner:

Nie wirst du einen schlechten Menschen zum Guten machen —

Merkst du wohl, daß derselbe Mann abermals über dieselbe Sache entgegengesetzte Dinge sage? M. Es scheint.

S. Kannst du mir nun wohl irgend eine Sache nennen, welche diejenigen, die sich für Lehrer derselben ausgeben, selbst nicht einmal verstehen, geschweige denn, daß sie als Lehrer anderer angesehen würden; sondern die vielmehr in eben der Sache, von welcher sie Lehrer zu seyn behaupten, als die untüchtigsten Leute angesehen werden? Und hingegen diejenigen, die man an sich für rühmliche und vortreffliche Männer darin gelten läßt, bald bezeugen, daß die Sache durch Unterricht ertheilt werden könne, bald aber das Gegentheil bekennen? Und möchtest du wohl behaupten, daß diejenigen, die in einer Sache, welche sie sey, mit sich selbst so wenig übereinstimmig denken, dennoch vorzüglich geschickt wären, Lehrer derselben zu seyn? M. Beim Jupiter, das möchte ich nicht. S. Wenn also weder die Sophisten, noch jene vortrefflich

gute Männer Lehrer hierin sind, so ist offenbar, es sind überhaupt keine. M. Es scheint mir auch nicht. S. Wenn aber keine Lehrer, so auch keine Schüler. M. Ich glaube, du hast Recht. S. Nun haben wir doch anerkannt, daß eine Sache, wobei weder Lehrer, noch Schüler Statt finden, selbst nicht gelehrt werden könne? M. Ja, das haben wir. S. Die Tugend scheint also nirgend Lehrer zu haben. M. Das ist wahr. S. Wenn aber keine Lehrer, so auch keine Schüler? M. Es scheint so. S. So wäre denn die Tugend nicht zu lehren. M. Sie scheint es nicht, wenn wir anders recht untersucht haben. Ich kann daher nicht ohne Verwunderung denken, Sokrates, ob etwa gar keine rechtschaffene Männer je seyn mögen, oder wenn sie sind, auf welche Art sie in der Welt doch wohl entstehen mögen.

S. Es gewinnt das Ansehen, Menon, daß wir beide, ich und du, unfähige Leute sind, und daß Gorgias dich eben so mangelhaft, als Prodikus mich, unterrichtet hat. Vor allen Dingen müssen wir daher auf uns selbst denken, jemanden aufsuchen, der uns auf irgend eine besondere Weise zu bessern Menschen mache. Ich sage dieses in Rücksicht auf unsere bisherige Untersuchung. Es ist nämlich lächerlich, wie es vor unsern Augen hat verborgen bleiben können, daß Wissenschaft nicht die einzige Führerin

sey,

sey, wodurch die Sachen der Menschen recht und glücklich ausgeführt werden; und daß, wofern wir dieses nicht zugeben wollten, daß Wissenschaft nicht allein, sondern noch etwas anders die Menschen leiten müsse, wir auch von dem Erkenntniß, auf welche Art doch wohl rechtschaffene Männer entstehen, vielleicht weit genug entfernt bleiben möchten. M. Wie meinst du das Sokrates? S. Auf die Art: wir haben mit gutem Rechte eingestanden, daß die rechtschaffnen Männer nützlich seyn müssen, und daß dieses gar nicht anders seyn könne: nicht wahr? M. Ja. S. Und daß sie nützlich seyn werden, wenn sie die menschlichen Angelegenheiten wohl ausführen: auch das haben wir doch mit Rechte zugestanden? M. Ohne Zweifel. S. Daß aber ein Mensch nur nach dem Maaße seiner Wissenschaft menschliche Dinge wohl ausführen könne, das haben wir vielleicht nicht richtig vorausgesetzt. M. Wie meinst du das richtig? S. Ich will es erklären.

Wenn jemand des Weges, der nach Lariffa führt, oder wohin du sonst willst, kundig wäre; er gienge ihn selbst, und diente andern zum Führer, — würde er wohl anders, als richtig und wohl führen? M. Gewiß, richtig. S. Wäre jemand aber diesen Weg selbst nie gekommen, und muthmaßte nur richtig, welches der Weg sey, obgleich er es nicht zuverlässig wüßte, würde auch dieser nicht eben so wohl ein richtiger

Führer seyn? M. Ja wohl. S. So lange er also nur richtig muthmaßte über das, wovon jener andere Wissenschaft hat, würde er dadurch, daß er muthmaßlich glaubte, dieses sey das Richtige, ob er es gleich nicht zuverläßig wüßte, dennoch kein schlechterer Führer seyn, als der dieses mit Gewißheit sagen könnte. M. Um nichts schlechter. S. Also wahre Meinung, ist zur Richtigkeit der Handlung eine eben so gute Führerin, als Wissenschaft. Und dieses ist es, was wir bei unserer bisherigen Untersuchung über die Beschaffenheit der Tugend nicht mitgenommen haben, indem wir sagten, die Wissenschaft allein sey die Führerin, richtig zu handeln, da sich doch bei der Meinung das Wahre auch wohl findet. M. Das scheint. S. Wahre Meinung ist daher um nichts weniger nützlich, als Wissenschaft. M. Um so viel weniger, Sokrates, als derjenige, der die Wissenschaft hat, allzeit zum Zwecke kommt; hingegen dem Besitzer der richtigen Meinung es zuweilen gelingt; zuweilen aber auch nicht. S. Wie sagst du? Wenn jemand allezeit wahre Meinung hat, kommt der nicht eben so wohl allzeit zum Ziele, so lange er nur richtig meint? M. Das scheint mir doch nothwendig.

Ich muß mich daher wundern, Sokrates, warum, da es mit dieser Sache so steht, die Wissenschaft dennoch so viel höher geschätzt wird, als

als die richtige Meinung; und warum diese etwas anders, als jene ist. S. Weißt du auch, warum du dich wunderst? oder soll ich es dir sagen? M. O gern! S. Weil du an die Statüen des Dädalus nicht gedacht hast: vielleicht finden sich keine bey euch. M. Wozu sagst du das denn? S. Weil auch diese, sobald sie nicht fest gebunden sind, fortgehen, und von dir weichen; hingegen Stand halten, wenn sie gefesselt sind. M. Und nun? S. Ein ungefesseltes von diesen Kunstwerken besitzen, hat eben keinen grossen Werth, so wenig als ein flüchtiger Sklav, denn er bleibt nicht; aber fest gebunden ist es von großem Werthe; denn es sind gar schöne Kunstwerke.

Und wozu sage ich das nun wohl? Zur Erklärung der wahren Meinungen. Denn auch die wahren Meinungen, so lange sie bleiben, sind eine schöne Sache, und sie erzeugen alles Gute: aber sie wollen nicht lange bleiben, sondern entschlüpfen der Seele des Menschen. Darum haben sie nicht eher hohen Werth, bis jemand sie fesselt durch Erfindung der Ursache. Dieses aber, Freund Menon, thut die Wiedererinnerung, wie wir im vorhergehenden erkannt haben. Nachdem sie aber gebunden sind, werden sie erst zu Wissenschaften, und alsdenn bleibend. Und eben darum ist Wissenschaft etwas Höhergeschätztes, als richtige Meinung, und Wissenschaft ist von

wahrer Meinung durch das Band des Bleibens verschieden. M. Wahrhaftig, Sokrates, das scheint so. S. Allein dies sage auch ich nur als einer, der nicht Wissenschaft hat, sondern ich erahnde es nur. Daß aber wahre Meinung etwas anders sey, als Wissenschaft, das halte ich nicht so fast für bloße Erahndung von mir; sondern, wenn ich von irgend einer Sache sagen möchte, daß ich sie wüßte, dergleichen gewiß wenige sind, so würde ich auch dieses als ein Einzelnes unter dasjenige zählen, wovon ich Wissenschaft hätte. M. Du redest recht, Sokrates. S. Wie aber? ist dieses nicht auch recht, daß wahre Meinung, wenn sie sich als Führerin bei Ausführung jeder Handlung beweist, eben so viel gutes bewirke, als Wissenschaft? M. Auch dies scheinst du mir mit Recht zu behaupten.

S. Richtige Meinung hat also in Handlungen keinen schlechtern und geringern Nutzen, als Wissenschaft; noch ist der Besitzer der wahren Meinung weniger nützlich, als derjenige, welcher Wissenschaft hat. M. Dem ist so. S. Nun haben wir ja auch anerkannt, daß der rechtschaffene Mann nützlich sey. M. Allerdings. S. Da also rechtschaffene, und dem Staate nützliche Männer, wenn anders welche sind, dieses nicht blos durch Wissenschaft, sondern auch durch richtige Meinung seyn können; keins von beiden aber, weder Wissenschaft noch richtige Meinung, dem

Men-

Menschen von Natur gegeben ist, da es sonst nicht erworben werden könnte, — — oder scheint dir etwa das eine oder das andere dieser beiden Dinge ein Geschenk der Natur zu seyn? M. Das scheint mir nicht. S. Wenn es also nicht von Natur kommt, so wären auch diese Männer nicht von Natur rechtschaffen. M. Nein.

S. Da dieses also nicht von Natur ist, so haben wir darauf weiter untersucht, ob die Tugend durch Unterricht komme. M. Das haben wir. S. Und schien es nicht, daß die Tugend müsse gelehrt werden können, wenn sie Klugheit ist? M. Ja. S. Und daß die Tugend, wenn sie durch Lehre mitgetheilt werden kann, Klugheit seyn müsse? M. Ja wohl. S. Und daß Tugend gelehrt werden könne, wenn anders Lehrer wären? hingegen, wenn diese fehlten, so auch nicht? M. Just so. S. Nun aber sind wir eins geworden, daß die Tugend keine Lehrer habe. M. Das sind wir. S. Also auch eins geworden, daß sie selbst weder gelehrt werden könne, noch Klugheit sey? M. Ja freilich. S. Auch gestehen wir ein, daß sie selbst etwas Gutes sey. M. Ja. S. Und daß auch dasjenige, welches richtet, anführt und lenkt, nützlich und gut sey. M. Ohne Zweifel. S. Nun aber giebt es nur diese zwei Dinge, welche richtig führen, wahre Meinung und Wissenschaft; hat diese ein Mensch, so lenkt er richtig. Denn was durch Zufall ge-

schiehet, das erfolgt nicht durch menschliche Anführung; dasjenige aber, wodurch ein Mensch zu dem, was Recht ist, anführt, sind diese beiden Dinge, wahre Meinung und Wissenschaft. M. Es scheint mir so. S. Weil also die Tugend nicht von der Art ist, daß sie gelehrt werden kann, so wird sie auch nicht durch Wissenschaft mitgetheilt. M. Sie scheint es nicht. S. Unter diesen beiden guten und nützlichen Dingen ist also das eine schon verlohren, und Wissenschaft wäre in politischen Behandlungen kein Führer. M. Sie scheint es mir nicht.

S. Dergleichen Staatsmänner also, wie Themistokles und seines Gleichen, und die Anytus vorhin genannt hat, regierten daher die Staatsangelegenheiten durch ihre Anführung, weder vermöge einer gewissen Weisheit *), noch selbst als Weise. Darum sind sie auch nicht fähig, aus andern eben solche Männer zu machen, wie sie selbst sind, weil sie nicht durch Wissenschaft solche Männer sind. M. Es scheint allerdings so, Sokrates, wie du sagst. S. Es bleibt also übrig, daß diese politischen Männer, da sie nicht

---

*) Unter Weisheit wird hier die Kunsttheorie der Weisheit, oder die sophistische Kunst; und unter Weisen werden Sophisten verstanden. Jene Staatsleute waren ohne sophistische Theorie praktisch weise; und die Sophisten bei aller Theorie περι της σοφιας oft praktische Thoren.

nicht durch Wissenschaft handeln, der wahren Meinung sich bedienen, und die Staaten danach wohl regieren; indem sie sich gegen die Erkenntniß der Wissenschaft nicht anders verhalten, als die Orakelsprecher und göttlichen Wahrsager. Denn auch diese sagen viele Dinge wahr, sie haben aber gar keine Wissenschaft von dem, was sie reden. M. So scheint es sich wohl zu verhalten.

S. Könnten wir daher nicht mit gutem Grunde diese Männer göttliche Menschen nennen, Menon, welche, ohne Einsicht des Verstandes, so viele und so wichtige Dinge, die sie ausführen und reden, richtig lenken? M. Ja sehr. S. Mit Recht nennten wir also die eben genannten Orakelsprecher und Wahrsager, und alle poetische Geister Göttlichgetriebene: aber eben so sehr, als diese, verdienten die politischen Männer Göttlichgetriebene und Begeisterte von uns genannt zu werden, weil die Gottheit sie anhaucht und sich ihrer bemächtigt, wenn sie so viele und so wichtige Dinge richtig reden, ohne Wissenschaft von dem zu haben, was sie reden. S. Auch die Weiber nennen die rechtschaffenen Männer wohl göttlich; so sagen auch die Lacedämonier, wenn sie einen rechtschaffenen Mann lobpreisen wollen, „das ist ein göttlicher Mann!“ M. Und, wie es scheint, reden sie recht, Sokrates. Allein Anytus ist vielleicht sehr mißzufrieden über deine

Reden. M. Das macht mir keine Sorge, Menon: mit ihm werde ich mich wohl ein andermal unterreden.

Haben wir nun während dieser ganzen Unterredung richtig untersucht und geredet; so wäre Tugend weder ein Geschenk der Natur, noch könnte sie gelehrt werden; sondern sie käme, nach einem göttlichen Geschick, ohne Einsicht des Verstandes, auf diejenigen, bey denen sie sich findet: es müßte denn seyn, daß es einen staatsweisen Mann von dieser Art gäbe, der auch andere so staatsweise machen könnte. Gäbe es ihn, so möchte man einen solchen unter den lebendigen fast für eben das halten, was Tiresias nach dem Homer im Reiche der Todten seyn soll, der von ihm sagt, „daß er der einzige Weise der Unterirrdischen sey, die übrigen aber irrende Schatten.“ Eben so verhielte sich ein solcher Mann, in Absicht der Tugend, gegen die übrigen, wie der Schatten gegen die Wirklichkeit des Gegenstandes. M. Du scheinst mir ganz vortrefflich zu reden, o Sokrates.

S. Nach diesem Räsonnement, o Menon, scheint also die Tugend durch ein göttliches Geschick denen ertheilt zu werden, bey welchen man sie findet. Aber die Wahrheit dieser Sache werden wir alsdenn erst deutlich erkennen, wenn wir, statt aller vorhergehenden Untersuchung,

auf

auf welche Art die Tugend den Menschen wohl zu Theil werde, uns zuvor an die Untersuchung machen, was die Tugend an und für sich wohl sey. Jetzt aber ist es Zeit, daß ich wohin gehe. Indessen aber suche du deinen Gastfreund Anytus von den Dingen zu überzeugen, die du selbst glaubst, damit er mildere Gesinnungen annehme. Denn wenn du ihn davon überzeugest, so wirst du dadurch auch den Athenienfern nützlich werden.

Ende des ersten Bandes.

Druckfehler.

S. 5. Zeil. 17 statt bey ihn l. bey ihm.
S. 8. Zeil. 9. statt des einen l. eines.
S. 16. Zeil. 5. v. u. statt o Ja. l. O ja.

In den erstern Bogen hat die Orthographie des Setzers zuweilen einigen Einfluß gehabt, welches der Leser, der eine andere hat, entschuldigen wolle. Es betrifft indessen nur Kleinigkeiten. Mit der Folge giebt sichs.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Werke des Plato

Bd.: Erster Band

Lemgo 1778
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- LG 1027 -1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11264176-7
VD18 80014429